Irénikon

Éditorial «La présence des Églises dans l'espace public» ● La non-présence des Églises dans l'espace public. Les causes et le débat, par Grigorios Papathomas ● La présence des Églises dans l'espace public. Un témoignage protestant, par Laurence Flachon ● La présence des Églises dans l'espace public, Une perspective anglicane, par Michael Digby Moynagh ● La présence des Églises dans l'espace public, Un point de vue catholique, par Jan De Volder ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie ● Livres reçus ● Tables de l'année

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXIX 4e trimestre 2006

Éditorial

Nous publions dans ce fascicule les quatre conférences prononcées lors de la dernière Assemblée générale annuelle de la Commission Nationale Catholique pour l'Œcuménisme de Belgique. Un thème d'actualité a été choisi: «La présence des Églises dans l'espace public». Une tradition désormais bien rodée veut que l'intervention principale de la journée soit confiée à tour de rôle à un orateur représentant une des quatre Églises, anglicane, catholique, orthodoxe, protestante, du pays.

La conférence majeure a été tenue cette année par le père Grigorios Papathomas, ecclésiologue et canoniste orthodoxe. Les trois autres orateurs sont intervenus plus brièvement. On ne peut qu'être frappé par la diversité des approches et des questionnements: un point de vue orthodoxe paradoxal par sa radicalité ecclésiale et œcuménique; une sensibilité protestante privilégiant l'autonomie de la parole évangélique pour lui assurer une existence publique; une préoccupation anglicane très pastorale de susciter des nouveaux lieux et ferments d'Église; un questionnement catholique plaidant pour une présence renouvelée, modeste et audacieuse, de l'Église dans les débats publics de société.

Pour limité que soit le dossier présenté, il montre combien cette réflexion est nécessaire et périlleuse. Il suffira de rappeler sur ce point l'évolution du magistère de l'Église catholique, de l'encyclique Vehementer nos *de Pie X, condamnant en 1906 la séparation de l'Église et de l'État en France suite aux lois anti-cléricales, à celle de Benoît XVI,* Deus caritas est, *recommandant une juste autonomie de l'Église et de l'État. Les lecteurs assidus des Chroniques de notre revue peuvent fois après fois se rendre compte que la présence des Églises dans l'espace public pose de multiples défis à toutes, quelques que soient les modalités*

concrètes diverses. Désormais une concertation œcuménique permanente en la matière s'avère incontournable. La montée mondiale des fondamentalismes religieux identitaires et agressifs ne laisse pas d'autre choix...

La religion n'est plus une affaire privée, si elle l'a jamais été. Même les sociétés fortement sécularisées et pluralistes de l'Occident en tiennent désormais compte, ne fut-ce que pour restaurer ou consolider le lien social entre citoyens de l'État, de l'Europe, du monde. Comment, par ailleurs, certaines Églises peuvent-elles se prémunir contre une instrumentalisation identitaire ou nationaliste par les pouvoirs politiques? Autant de questions brûlantes qui appellent vigilance et discernement et qui ne se résolvent jamais une fois pour toutes.

Le Royaume est l'horizon de l'Église. Déjà il saisit tous les baptisés. En se concertant sur leur présence dans l'espace public les Chrétiens apprennent à connaître les convictions ecclésiologiques et magistérielles des uns et des autres, la force et la pesanteur de leurs nécessaires insertions ecclésiales respectives. Mais l'appartenance au Christ, Sauveur du monde, peut et doit les aider à devenir et à dire ensemble sa parole de paix au service du genre humain.

La «non-présence» des Églises dans l'espace public

Les causes et le débat*

Pour assurer une présence ontologique quelque part mais aussi dans l'histoire, il faut un corps. C'est le corps qui fait la présence réelle. Mais, dans le sens chrétien et notamment ecclésial, il faut un corps unique, de la manière que l'apôtre Paul, comme nous le savons tous, l'envisage, pour que nous puissions vraiment parler d'une *présence* et, par extension, de *témoignage* dans l'espace public. En effet, le *corps* fait référence à une *communauté d'existence, de pensée et d'action.* Comme l'*unique corps* humain a des fonctionnements communs, alors que ses membres sont unis harmonieusement l'un à l'autre, de la même façon, les membres d'une communauté fonctionnent comme un corps et les membres sont liés harmonieusement entre eux. Partant de cette conception, l'apôtre Paul a bien associé la notion de peuple de Dieu à celle du corps, non pas à un «corps» social ou culturel, mais au *corps du Christ*, l'Église (voir notamment Rm 12, et 1 Co 12). S'il n'y a pas de *corps unique* dans un endroit, dans un espace quelconque, on ne peut certainement pas parler de présence, car toute dispersion, toute dissociation et division du corps anéantit finalement la présence souhaitée sur un *terrain de témoignage*, ce qu'est par définition, l'espace public.

À l'époque des persécutions, les premiers chrétiens étaient en tant que tels «absents» de l'espace public, mais leur unicité en tant que corps unique du Christ, bien qu'«invisible» pour le monde païen, constituait une *présence* incarnée dans le monde.

* Conférence présentée à la Quarantième Assemblée Générale de la Commission nationale catholique belge pour l'œcuménisme, Mariakerke (Gand), le 18 novembre 2006.

De nos jours, tous les chrétiens ensemble nous sommes beaucoup trop «présents» dans l'espace public, mais s'agit-il d'une vraie présence *ecclésiale*, *christique*[1]? Finalement, nous ne nous rendons pas présents en tant qu'un corps ecclésial unique dans notre société moderne et post-moderne multiculturelle; et ce fait a des conséquences multiples. Les Églises, par exemple, ne représentent pas, semble-t-il, un intérêt primordial pour les hommes et pour les sociétés contemporaines.

Une série de questions se pose alors. Comment envisageons-nous la présence dans l'espace public, au moment où la modalité de cette présence est défectueuse? Quel type de présence cherchons-nous alors? Une présence associative, fédérative et culturelle ou une présence ecclésiologique, eschatologique, et donc sotériologique? Notre démarche contient-elle finalement une contre-valeur ou faut-il d'abord chercher les causes qui nullifient notre présence la rendant non-commune, les raisons en fin du compte de la «non-présence» commune, avant d'examiner l'étape suivante qui est la «présence *ecclésiale*, c'est-à-dire *commune* dans l'espace public»? En tout cas, si nous commencions ainsi, nous serions, d'un point de vue méthodologique, au moins plus cohérents avec la question que nous évoquons ici aujourd'hui.

*
* *

Le XVI[e] siècle ouvre une période nouvelle dans l'histoire et la théologie de l'Église et du christianisme. Une période que nous pourrions littéralement qualifier de «post-ecclésiologique» pour les raisons que nous examinerons plus bas. Le début de cette période est marqué par la Réforme (1517), quoique des signes précurseurs soient bien sûr apparus beaucoup plus tôt, notamment dans l'ecclésiologie née au temps des Croisades (1095-1204).

1. Cf. Mc 10, 43-45.

Les cinq siècles qui ont suivi (XVIe–XXe siècles) nous livrent suffisamment d'éléments historiques et de données théologiques pour bien cerner cette *époque nouvelle*, cette *innovation ecclésiologique de création récente*, — par rapport à une pratique ecclésiologique antérieure totalement différente, — mais aussi un nouveau concept *inconnu* jusqu'alors, qui marque la fin de l'ecclésiologie que l'Église avait vécue et exprimée dès sa fondation et au cours des quinze premiers siècles.

Après cette déviation ecclésiologique constatée et son entrée *dans les faits*, et non pas *en raison de quelque évolution ecclésiologique*, dans cette époque «post-ecclésiologique», il est naturel qu'aient vu le jour des ecclésiologies nouvelles et variées, telles que des ecclésiologies *confessionnelles* (chez les Protestants), des ecclésiologies *ritualistes*[2] (chez les Catholiques) et des ecclésiologies *ethno-phylétiques* (chez les Orthodoxes), ou mieux, pour respecter leur ordre d'apparition historique, des ecclésiologies ritualistes, puis confessionnelles puis ethno-phylétiques. Il s'agit en fait d'ecclésiologies *hétéro-collectives*, qui se sont constituées selon des principes militants, qui, dominantes depuis lors, non seulement caractérisent toute la vie ecclésiale, mais aussi dictent les textes statutaires réglant l'existence et le fonctionnement des Églises de l'ensemble de cette époque et d'aujourd'hui.

Nous nous proposons d'examiner maintenant, *dans un esprit purement dialectique et critique, dépourvu de toute tentation polémique*, ces trois ecclésiologies qui, différentes quant à leur origine et leur perspective, présentent néanmoins un dénominateur commun et, finalement, se ressemblent, se côtoient et coexistent, sans toutefois communier ni s'unifier. Le dénominateur *commun* réside dans le terme et dans le fait de la *co-territorialité*, qui pose un problème

2. Par *ritualisme*, nous entendons les différents *rites* (les anciennes traditions liturgiques) qui continuent de *co-exister* au sein de l'Église catholique romaine et qui constituent des groupes religieux ou des entités ecclésiales en principe parallèles, superposés et universels.

ecclésiologique des plus graves, s'inscrivant dans tout le deuxième millénaire.

1. L'Ecclésiologie des Croisades (XIIIe siècle)

En tant que fait ecclésiologique, la *rupture réciproque de communion ecclésiale de 1054* ne concernait que deux patriarcats de l'Église, le patriarcat de Rome et le patriarcat de Constantinople. Toutefois, cette rupture s'étendit de fait aux autres patriarcats d'Orient après que les Croisés eurent qualifié la *rupture* de *schisme*. Il s'est en effet révélé *a posteriori* que l'usage de ce terme renvoyait à une situation radicalement nouvelle qui, d'un point de vue ecclésiologique et canonique, pouvait légitimer la fondation à nouveau d'*Églises homonymes* sur les territoires des patriarcats et Églises d'Orient préexistants, étant donné qu'à elle seule, la *rupture de communion* ne pouvait rien légitimer de tel.

En effet, le mouvement politique des Croisades conféra une autre portée à la *rupture de communion de 1054*. Le *schisme* proclamé, entendons un fait canonique qui considère une partie du corps ecclésial comme *détaché* de l'ensemble du corps et, par conséquent, *inexistant* pour un lieu donné, a imprimé une autre direction au nouvel ordre des choses ecclésiologique qu'il instaurait. Se sont ainsi formées deux catégories d'Églises à côté des anciens patriarcats d'Orient. Des *patriarcats homonymes latins* se constituent en Orient (le patriarcat latin de Jérusalem [dont la formation remonte à la fin de la Première Croisade-1099], suivi immédiatement par le patriarcat latin d'Antioche [1100], puis l'Église *catholique non-autocéphale*[3] de Chypre [1191], etc.), et ce fait, en lui-même, — si l'on admet qu'il s'agit d'une *rupture de communion* et non d'un *schisme*, — engendre implicitement, mais officiellement au sein de

3. Voir notre article intitulé «L'époque de la Xénocratie à Chypre (1191-1960). Note historico-canonique», dans *Hydor ek Pétras* [Crète], vol. XII-XVI (2000), pp. 205-209.

l'Église le *problème ecclésiologique de la co-territorialité* (1099).

Cependant, l'apparition de cette innovation qu'est le concept de «co-territorialité» n'en reste pas là. À côté de ces entités ecclésiastiques latines se constituent des *patriarcats ritualistes latins* et des *Églises catholiques orientales* (patriarcats maronite, melchite, syrien catholique, etc.), placés sous la juridiction *transfrontalière* (*hyperoria*) et hiérarchiquement *isocèle* (*équivalente*) du patriarcat et du pape de Rome, et cela, *sur un seul et même territoire.*

La *juridiction devenait ainsi transfrontalière* (*hyperoria*), — toujours dans le cas d'une *rupture de communion,* — parce que de nouveaux patriarcats de rite latin et ritualistes «orientaux» étaient ainsi créés sur le territoire canonique d'une Église d'Orient, mais elle devenait aussi *isocèle,* en ce sens que, même si ces patriarcats étaient égaux entre eux, ils étaient cependant tous *subordonnés* et placés dans une situation de *commune dépendance* à l'égard du patriarcat de Rome. Cette aberration ecclésiologique, nouvelle elle aussi, s'est maintenue jusqu'à nos jours (cf. l'existence de deux différents types d'Églises sur le même territoire, *conviventia,* mais aussi de deux *Codes de Droit canonique* totalement indépendants et non communicants l'un de l'autre).

À partir du XIII[e] siècle, l'ecclésiologie de l'Église catholique de l'époque introduit, pour la première fois dans l'histoire, une forme ecclésiologique (fondation d'une Église en un lieu) de *double co-territorialité*: d'un côté, co-territorialité avec des patriarcats avec lesquels elle se trouve ou non en *rupture de communion* et, de l'autre, co-territorialité avec d'autres Églises auto-constituées et de *ritus* différent. Ces dernières, cependant, se trouvent en totale communion ou, comme on le dit couramment, *rattachées* ou *unies à Rome,* mais, toutes ensemble, elles coexistent en tant que corps et entités ecclésiastiques dans un seul et même lieu. C'est ainsi que nous en arrivons, dès la fin du Moyen Âge, à avoir des Églises catholiques de *rite* différent sur un seul et même territoire. Telle est ce qu'on pourrait appeler la *co-territorialité d'origine intérieure* (*ad intra*). Cependant, il se trouve

également un patriarcat latin catholique avec d'autres patriarcats ritualistes catholiques romains, là où existe déjà un patriarcat, —rappelons, par exemple, le cas, — de Jérusalem. Voilà la *co-territorialité d'origine extérieure* (*ad extra*), et donc toutes les deux *simultanément*.

Cette *double co-territorialité*, qui résultait de la situation politique créée par les Croisades, s'imposa et se perpétua avec cette structure homogène jusqu'à la Réforme. En d'autres termes, du XIII[e] au XVI[e] siècle, nous avons, d'une part, *mono-territorialité* et *mono-juridiction* ecclésiastique en Europe occidentale, sur le territoire du patriarcat de Rome, cependant que, d'autre part, simultanément ce même patriarcat encourage la *co-territorialité ecclésiastique* et, par suite, l'exercice d'une *(multi)juridiction transfrontalière* (*hyperoria*) sur les territoires des autres Églises d'Orient, sur lesquels s'instaure désormais une *co-territorialité* à la fois *extérieure* (*extra-communionnelle*) *et intérieure* (*intra-communionnelle*). Dans ces idiomes ecclésiologiques nouvellement nés, on pouvait dépister aussi les prémices d'une ecclésiologie universaliste développée ultérieurement, — et notamment juste après la Réforme...

Toutefois, en dépit des pressions politiques de cette époque, une autre position persiste au cours de ces siècles dans le monde chrétien occidental, une position théologique, animée par le souhait d'un rétablissement de la *communion ecclésiale* et du règlement du problème ecclésiologique. Les deux Conciles de Lyon (1274) et de Ferrare-Florence (1438-39), qui rassemblèrent des évêques, — notons que, durant ces Conciles, ils s'appelaient mutuellement *frères*, — qui se trouvaient en situation de *rupture de communion* et non de *schisme* (autrement, il n'y aurait eu aucune raison de convoquer de tels Conciles), mais aussi le fait que des moines d'Occident continuèrent à vivre au Mont Athos jusqu'aux débuts du XIV[e] siècle, montrent clairement qu'une solution ecclésiologique à la rupture de communion étaient encore vivement désirée, malgré tous les *comportements de co-territorialité qui étaient dictés par la politique, mais qui alors pouvaient encore être affrontés...*

2. L'ECCLÉSIOLOGIE DE LA RÉFORME (XVIe siècle)

C'est la Réforme qui fit apparaître le problème ecclésiologique de la co-territorialité sur le territoire du patriarcat et de l'Église de Rome. En effet, au XVIe siècle, cette aliénation ecclésiologique qu'est la co-territorialité se transmet pour la première fois en Europe centrale et occidentale et fragmente le patriarcat de Rome intérieurement et territorialement, exactement de la même façon que les autres patriarcats d'Orient avaient été auparavant fragmentés intérieurement. Il vaut la peine de rappeler[4] à ce propos que, cette fois, la *co-territorialité* a émergé sous une forme *confessionnelle* et a largement contribué à l'aggravation de ce problème ecclésiologique. C'est alors qu'on vit apparaître le terme «dénomination» dans le domaine de l'ecclésiologie.

L'expérience ecclésiologique du premier millénaire était que, dans un lieu donné, l'unique critère *canonique* permettant la fondation et l'existence d'une Église «locale» ou «établie localement» était la *territorialité exclusive* et la *mono-juridiction ecclésiologique*. Or la Réforme, en raison de son *éloignement* de l'Église occidentale, dont elle «était issue», non tant du point de vue *spatial* que surtout du point de vue *de son mode d'existence*, introduit par définition une nouvelle donnée déterminante pour la fondation d'une Église, élément inconcevable jusqu'alors du point de vue ecclésiologique et

4. Voir notre article intitulé «La relation oppositionnelle de l'Église locale et de la "Diaspora" ecclésiastique (L'unité ecclésiologique face à la "co-territorialité" et à la "multi-juridiction")», dans *Synaxis*, vol. 90 (4-6/2004), pp. 28-44 (en grec). De même, «La relation d'opposition entre Église établie localement et "Diaspora" ecclésiale (L'unité ecclésiologique face à la "co-territorialité" et la "multi-juridiction")», dans *L'Année canonique* [Paris], t. 46 (2004), pp. 77-99, dans *Contacts*, t. 57, n° 210 (4-6/2005), pp. 96-132, in Ast. ARGYRIOU (Textes réunis par), *Chemins de la Christologie orthodoxe*, Paris, Desclée (coll. Jésus et Jésus-Christ, n° 91), 2005, XX, pp. 349-379, et in Archimandrite Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Florence, Università degli Studi di Firenze Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" (coll. «Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series», n° 38), 2005, chap. II, pp. 25-50.

canonique. En effet, les communautés ecclésiales nouvellement nées, qui se formèrent à cette époque et dont l'existence était purement autonomisée, avaient besoin, en raison de leur différence confessionnelle, d'une hypostase ecclésiologique, qui, toutefois, ne pouvait être fondée ni sur l'expérience ecclésiologique de l'Église, telle qu'elle était vécue jusqu'alors, ni sur la structure institutionnelle de l'*Église locale-diocèse*. La raison en est simple: ces communautés commencèrent à se former et à *co-exister* sur un territoire où existait déjà une Église, qui plus est une Église possédant une identité territoriale ecclésiologique (Église en un lieu — *Ecclesia in loco*: Église «qui est à Rome»).

Il était cependant impératif de trouver un moyen, d'une part, de faire de ces Communautés une *Église*, ce qui était d'ailleurs l'objet de la Réforme, et, d'autre part, un élément permettant *de les différencier* d'avec l'Église existante, avec laquelle elles ne voulaient justement plus être identifiées. L'adoption d'une désignation locale quelconque aurait semé la confusion, d'autant plus qu'il aurait été nécessaire d'adopter les mêmes structures institutionnelles (évêque, diocèse et nom de lieu). On ne pouvait donc plus procéder comme l'avaient fait les Croisades, puisque celles-ci avaient *a priori* ouvertement proclamé le *schisme* (*sic*), qui permettait légitimement de reprendre, telles quelles, les structures et les désignations territoriales des patriarcats et Églises d'Orient.

En ce qui concerne la Réforme, de même qu'elle n'avait pas proclamé de *schisme* avec l'Église d'Occident, dont elle était «issue», de même elle ne s'engagea pas dans un processus ecclésiologique de *rupture de communion* ni rien d'approchant. *La Réforme visait à l'acquisition d'un fondement ecclésiastique, mais, en tant que Réforme, tenait aussi absolument à se distinguer de l'Église existante.* Dans le luthéranisme et le calvinisme, c'est-à-dire dans le protestantisme principalement traditionnel, on observe une dépendance de l'Église, exclusivement par rapport à la *Confession de Foi* (*Confessio Fidei* [cf. la *Confession d'Augsbourg*, 1530]). C'est pourquoi la Réforme choisit, fatalement mais aussi nécessairement, de *se désigner par une épithète*, *un*

déterminant adjectival provenant de la *confession* de chaque chef protestant, ce qui évitait l'emploi d'une *désignation locale.* C'est ainsi que naquit le besoin du *confessionalismus* au sein de l'ecclésiologie de même que la *confessionnalisation* de l'Église, tout d'abord dans l'espace protestant, puis au-delà. En bref, la scission de l'*unité ecclésiologique* en Occident donna naissance au *confessionnalisme* et détermina la désignation des Églises naissantes, lesquelles n'étaient plus *territoriales*, mais *confessionnelles.* Non pas une référence locale donc, mais une *détermination de confession* et *de déterminant adjectival* (par exemple, Église *luthérienne*, Église *calviniste*, Église *méthodiste*, Église *évangélique*, etc.).

Pour récapituler, la Réforme, même si ce n'était pas son objet principal, élargit et systématisa la *co-territorialité* comme forme d'existence ecclésiologique, mais, par la suite, son auto-fragmentation en diverses Églises *confessionnelles* conduisit au même symptôme d'aliénation de l'ecclésiologie. D'une manière étonnamment semblable, elle produisit à son tour ce même symptôme ecclésiologique de la double co-territorialité: *co-territorialité externe* (*extra-communionnelle*) en raison de la coexistence de toutes les Églises protestantes confessionnelles à côté de l'Église catholique dont elle sont issues, mais aussi *co-territorialité interne* (*intra-communionnelle*) vu que plusieurs Églises protestantes *coexistent* sur un même lieu et dans la même ville (*conviventia*), sans qu'elles parviennent à la plénitude de communion du corps ecclésial se trouvant en un lieu donné, cette communion, — idéal qui nous était cependant bien proposé par l'ecclésiologie *paulinienne* du Nouveau Testament, fondement exclusif de l'ecclésiologie protestante (*sola scriptura* et *fundamentum fidei*). Or il n'y a pas de *mono-confessionalité* au sein de la *Confession protestante*, initialement une et unique, mais auto-fragmentation et prolifération confessionnelles. Ainsi, bien que le protestantisme se fonde sur l'ecclésiologie paulinienne et la proclame vigoureusement seule vérité néo-testamentaire, non seulement il porte en son sein l'ecclésiologie confessionnelle de la co-territo-

rialité, ce qui efface toute trace de la vision paulinienne et néo-testamentaire relativement à la fondation d'une Église en un lieu donné, mais de plus il relativise la position répétée, et pourtant soulignée avec persistance à maintes reprises, de la *sola scriptura.*

3. L'ECCLÉSIOLOGIE DE L'ETHNO-PHYLÉTISME (XIX[e] siècle)

Pour les Orthodoxes, la situation est encore plus complexe et nous pourrions nous y arrêter un long moment. Nous nous limiterons cependant à deux aspects: (a) l'existence d'une *co-territorialité intérieure* (*intra-communionnelle*) dans l'ecclésiologie orthodoxe, à laquelle s'ajoute une deuxième caractéristique ecclésiologique négative, la *multi-juridiction,* mais aussi (b) la non-existence d'une *co-territorialité extérieure* (*extra-communionnelle*). Commençons par la seconde, vu que, en pratique, le choix de cette position ecclésiologique est historiquement antérieur.

Avant tout, malgré les points de vue contradictoires qui divisent aujourd'hui les Orthodoxes, l'année 1054, pour l'Église orthodoxe, ne fut pas celle du «*schisme*», mais celle d'une «*rupture de communion*». Jamais l'Église orthodoxe ne proclama de schisme tout au long du deuxième millénaire. Parce que, en dehors du fait que «Tout schisme durable devient une hérésie» (Jean Chrysostome) et que, par conséquent, le détachement devient total d'avec le corps ecclésial, l'Église orthodoxe, s'il y avait eu *schisme*, aurait dû suivre le même processus ecclésiologique que l'Église de Rome après les Croisades, et constituer un «patriarcat orthodoxe de Rome», ce que, absolument conséquente avec elle-même, elle n'a pas fait pendant un millénaire et que, heureusement, elle refuse toujours énergiquement de faire. Par ailleurs, pour la même raison, elle n'aurait pas dû accepter que se tiennent les trois Conciles communs du deuxième millénaire et, encore moins, y participer (Lyon [1274]-Ferrare-Florence [1438/39], Brest-Litovsk [1596]). (Il se trouve, d'ailleurs, que le troisième Concile, celui de

Brest-Litovsk [1596], a été convoqué au même siècle que le début de la Réforme. Toutefois, après le Concile de Trente [1545-1563], qui donna le coup de grâce à toute tentative d'unité, et à partir du XVIIe siècle, le bouleversement des données ecclésiologiques au sein de l'Église catholique, conjointement avec les guerres de religion en Occident, engendrèrent d'autres priorités, et les choses prirent une autre tournure, ce qui est clairement apparu lors de Vatican II [1962-65]).

Par conséquent, en employant le terme de «schisme» pour caractériser 1054, les Orthodoxes commettent une erreur ecclésiologique. C'est encore là une caractéristique de la «captivité babylonienne de la théologie orthodoxe» (G. Florovsky). En conséquence, le refus de l'Église orthodoxe de déclarer la «rupture de communion de 1054» comme «schisme», ainsi que le refus conséquent, par extension, de constituer un «patriarcat orthodoxe de Rome», prouvent qu'elle a longtemps vécu et vit toujours dans l'espoir tenace du *rétablissement de la communion* et que, pour cette seule et unique raison, elle ne pratique pas de *co-territorialité extérieure*. Nous devons donc reconnaître ici que, sur cette question, l'*ecclésiologie paulinienne*, de même que l'*ecclésiologie conciliaire et patristique* «d'une seule Église en un lieu» sont restées intactes dans l'Église orthodoxe et son ecclésiologie.

Cependant, il n'en va pas de même de la *co-territorialité intérieure* chez les Orthodoxes. Nous devons même ajouter qu'à cet égard, les Orthodoxes ont surpassé les Catholiques et les Protestants pour ce qui est des déviations ecclésiologiques, car, outre la co-territorialité, ils exercent aussi une *co-juridiction* ainsi qu'une *multi-juridiction* de fait *multilatéraliste* et *hyperoria*. (Nous prétendons être en communion, sans toutefois qu'il existe de communion réelle, puisque, comme nous en verrons la raison, chaque Église ethnique, avec un soin et une vigilance extrêmes, privilégie l'*acquis ethno-phylétique* et non la *communion ecclésiologique*). C'est justement là que l'on peut constater, dans l'ecclésiologie orthodoxe contemporaine, qu'il s'agit

d'une ecclésiologie non dépourvue de stratifications et de déviations symétriques. Ceci apparaît non seulement dans la pratique ecclésiologique orthodoxe répandue dans le monde d'aujourd'hui, mais cela va même jusqu'à s'inscrire explicitement et juridiquement dans la praxis statutaire des Églises nationales orthodoxes, ainsi que nous allons le voir dans un instant. Un double exemple de dispositions statutaires de contenu non ecclésiologique suffira à lui seul à mettre en relief le problème ecclésiologique dans toute son ampleur. Contentons-nous ici de rappeler à nouveau un article des chartes statutaires d'une Église hellénophone et d'une Église slavophone, en l'occurrence la *Charte statutaire* de l'Église de Chypre et celle de l'Église de Russie, afin de les placer dans la perspective de notre recherche ecclésiologique.

«*Les membres de l'Église orthodoxe de Chypre sont*:

- tous les Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence[5] à Chypre, *ainsi que*
- *tous ceux qui, d'origine chypriote*[6], *résident à ce jour à l'étranger*» (Article 2, *Charte statutaire de l'Église de Chypre*,1980)[7].

«*La juridiction de l'Église orthodoxe russe est étendue*:

- aux personnes *de confession orthodoxe* résidant en URSS [1988]; résidant sur le *territoire canonique* de l'Église orthodoxe russe [2000], *ainsi que*

5. C'est le *jus soli*.
6. C'est le *jus sanguinis*.
7. Article 2 de la Charte statutaire de l'Église de Chypre. Voir le texte de l'édition, en primeur, dans la Revue *Apostolos Barnabas*, 3[e] période, t. 40, n° 11 (11/1979), pp. 407-512 (en grec). De même, en français, dans Archimandrite Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), 1998, p. 229; souligné par nous.

– *aux personnes*[8] *qui résident à l'étranger et qui acceptent volontairement sa juridiction»* (Article I, §3, *Charte statutaire de l'Église de Russie*,1988 et 2000)[9].

Les articles en question sont représentatifs de chartes statutaires partageant trois principales caractéristiques non ecclésiologiques:

1° La juridiction de ces Églises s'exerce sciemment et avant tout sur des *personnes,* — comme dans l'ecclésiologie de la Réforme..., — et non exclusivement sur un territoire. Autrement dit, il est possible d'affirmer sans plus d'analyse que l'exercice d'une juridiction ecclésiale sur des personnes signifie tout simplement que ce fait statutaire donne, à lui seul et par définition, à ces Églises le droit de pénétrer dans les frontières canoniques des autres Églises établies localement... Alors que nous savons tous que l'autocéphalie, en conformité avec l'ecclésiologie paulinienne, est octroyée à un lieu donné, à un territoire qui a des limites concrètes observant des critères géographiques, — et de nos jours principalement *géo-étatiques,* — et non à une nation. Or le contenu de l'autocéphalie est ainsi essentiellement celui du Nouveau Testament, opposé à l'Ancien dans la mesure où ce dernier identifiait le peuple élu avec la nation. Par conséquent, la juridiction d'une Église autocéphale établie localement s'épuise sur un territoire concret et jamais à l'ensemble d'une nation, à plus forte raison à des personnes éparpillées et dispersées. Sur des «*personnes*» donc, et non sur un «*territoire canonique*» qu'elles invoquent certes, mais uniquement en situation de défense contre des «intrus» qui, conformément à leur Charte statutaire, s'apprêtent à exercer une co-territorialité externe (transfrontière-*hyperoria*) sur leur territoire. Et cela, dans le but d'empêcher, sur leur propre territoire, une intervention ecclésiastique extérieure justifiée par une autre juridiction (ou une autre «dénomination») en vertu des mêmes principes, alors qu'elles-mêmes

8. Probablement, il fait référence aux fidèles orthodoxes.
9. Souligné par nous.

pratiquent *statutairement* un tel interventionnisme ecclésiastique de co-territorialité externe sur le territoire canonique des autres Églises.

2° Les Églises déclarent statutairement qu'elles ne sauraient admettre de limites, pour quelque raison que ce soit, à l'exercice de leur juridiction aux territoires situés à l'intérieur de leurs frontières canoniques, ainsi qu'elles y sont tenues du point de vue ecclésiologique, puisqu'elles sont toutes deux des Églises *établies localement*, et ainsi que l'exige d'ailleurs le principe de l'autocéphalie sur lequel repose leur existence ecclésiologique et institutionnelle. Au contraire, elles persistent à s'étendre au-delà de leurs frontières canoniques, alléguant que leur Charte statutaire leur en octroie le droit[10]. Cependant, dans la pratique ecclésiologique, cela s'appelle *ingérence institutionnelle*, et surtout, *confirmation institutionnelle et statutaire de la co-territorialité*. En d'autres termes, il s'agit d'une tentative institutionnelle flagrante pour affermir la co-territorialité de manière ecclésiologique.

3° Plus important encore, ces Églises, parlant des territoires situés *hors de leurs frontières*, sciemment et en tout état de cause, n'aperçoivent à l'extérieur de leur territoire canonique que des «zones de diaspora», sans y

10. C'est dans ce même esprit que le patriarcat de Russie a si facilement accordé les promesses récentes dans tous les sens (Europe occidentale, Estonie, Église russe «hors-frontières», etc.) pour une «*large* (*sic*) autonomie» ecclésiastique. Un événement récent explique cet état d'esprit. Au sujet du rétablissement de l'unité entre le patriarcat de Russie et l'Église russe «hors-frontières», quatre documents ont été rendus publics. «Il ressort de ces documents publiés que les responsables actuels de l'Église russe "hors-frontières" abandonnent tous les griefs qu'ils faisaient auparavant au patriarcat de Moscou. [...]. *En echange de sa reconnaissance de la juridiction du patriarcat de Moscou, l'Église russe "hors-frontières" obtient "par souci d'économie" un statut d'"auto-administration", lui permettant de continuer à exister en tant que structure ecclésiale particulière dans les différentes parties du monde où elle est implantée, parallèlement aux structures diocésaines du patriarcat de Moscou déjà existantes sur ces mêmes territoires*» (SOP, n° 300 (7-8/2005), pp. 21-22; souligné par nous).

reconnaître l'existence canonique d'autres Églises établies localement, — cependant tout aussi légitimes ou canoniques qu'elles. Par suite, la référence statutaire à des *personnes* anéantit la distinction canonique élémentaire entre «*territoires canoniques*» et «*territoires de Diaspora*», créant de ce fait non seulement la définition de la *co-territorialité intérieure,* — fondée cette fois-ci sur une base statutaire, — mais aussi un autre phénomène anti-ecclésiologique, une *juridiction ethno-ecclésiastique universelle.* Cet idiome ecclésiologique nouvellement né, comme d'ailleurs cela s'est passé pour l'Église catholique du Moyen Âge, commence à fonder une *ecclésiologie universaliste* mais fortement restreinte à un niveau national(iste) cette fois-ci, ou, mieux encore, provoque la naissance de plusieurs *ecclésiologies universalistes nationales* et la compétition entre elles.

Malgré la contradiction qui en ressort, les *Chartes statutaires* des Églises de Chypre et de Russie introduisent un double système ecclésiologico-canonique d'exercice de leur juridiction ecclésiastique, dualité inadmissible du point de vue ecclésiologique. Car, *du point de vue ecclésiologique*, elles privilégient le «territoire canonique», c'est-à-dire la *territorialité* et la *mono-juridiction* à l'*intérieur* des frontières du corps de l'Église établie localement. Mais, *du point de vue statutaire*, elles revendiquent une «juridiction transfrontière (*hyperoria*)», c'est-à-dire la *co-territorialité* et la *multi-juridiction* à l'*extérieur* des frontières du corps de l'Église établie localement.

Ce fait à lui seul constitue par définition une altération et une aliénation de l'ecclésiologie de l'Église et engendre, en deux mots, si l'on peut se permettre l'expression, un *bricolage* (*bric-à-brac*) *ecclésiologique.* L'ecclésiologie de l'Église du Nouveau Testament, des canons et des Pères n'a, à ce sujet, rien de rien à voir avec les chartes statutaires en question, et inversement. On confirme ainsi le fameux adage qui souligne les priorités *éonistiques* des chrétiens: «*Siamo prima Veneziani e poi Christiani*».

«Les temps sont accomplis»[11] et il nous faut prendre conscience que l'ecclésiologie statutaire des Églises nationales orthodoxes est profondément problématique. La déficience des Chartes statutaires est moins sensible à l'intérieur d'un pays, mais l'innovation canonique d'un « *territoire canonique» ethno-culturel,* — rappelant le principe juridique international du *jus soli,* — laisse prévoir un bon nombre de désordres dans les pays situés en dehors des frontières et que nous appelons, à tort, la «diaspora»[12].

Acteurs du «multilatéralisme» (*multilateralismus*), pour des raisons qui, aujourd'hui, nous sont connues, claires et évidentes, les Orthodoxes de notre époque blâment les Croisades des Chrétiens d'Occident, mais ils sont incapables de comprendre que leur position ecclésiologique les place, *statutairement* et *institutionnellement*, dans la suite des Croisades et de l'ecclésiologie qui en est issue. Un regard ecclésiologique, — et non ethno-phylétique, — sur les cas de co-territorialité, par exemple, en Estonie, en Moldavie ou dans l'ex-République yougoslave de Macédoine (FYROM), suffit à montrer la confusion ecclésiologico-canonique qui règne dans les espaces géoecclésiastiques orthodoxes d'aujourd'hui.

11. Cf. Ga 4, 4.

12. Le terme de «diaspora» (*sic*) est erroné pour désigner des territoires dont l'Église voulait qu'ils soient et constituent des *Églises locales*. Jusqu'à aujourd'hui, cela reste un problème ecclésiologique que nous avons quelque peu abordé dans une précédente publication (voir notre article, *op. cit.*). Il serait bon d'y ajouter quelque chose. Quand l'Église accepte, du point de vue ecclésiologique, le terme étranger à sa nature de «diaspora», — et maintenant incontestablement accepté par tous, — pour désigner le Corps du Christ, son propre Corps, c'est comme si elle donnait priorité, non pas à la raison eschatologique de l'existence de l'Église du Christ, mais au *centre ecclésiastique national* d'un peuple, et donc à l'État national qui le représente. Et ce phénomène a pris son origine à l'époque où nous avons commencé à avoir des *Églises nationales*, et non à l'époque des *villes-patriarcats*. Autrement dit, tout corps ecclésial qui donne priorité au *centre étatique national* d'un peuple, et non à sa *vision eschatologique* commet une erreur théologique... Et pour l'Église, il n'existe pas d'autre centre que l'autel de chaque Église locale à travers le monde...

SYNTHÈSE

Ces trois ecclésiologies divergentes, qui se sont développées tout au long des huit derniers siècles du deuxième millénaire (XIIIe–XXe siècles), ont en fait ouvert pour l'Église l'époque de la post-ecclésiologie. Telle est l'époque que nous traversons, une époque où l'on tente de donner des solutions superficielles, soit par des conciles tels que Vatican II qui a préconisé l'élargissement de l'œcuménisme, soit par une tentative accrue de fédéralisation des Églises protestantes, soit par la lutte infructueuse pour convoquer un Concile panorthodoxe, préparé, sans résultat, depuis bientôt un demi-siècle. Il est certain que la solution ne pourra être ni ritualiste ni œcuméniste, elle ne sera ni confessionnelle ni fédérative et sûrement pas ethno-phylétique et multi-juridictionnelle; elle ne pourra qu'être ecclésiologique et canonique, et c'est peut-être pourquoi elle paraît très lointaine, sinon utopique, à l'époque post-ecclésiale que nous traversons et qui s'est instaurée comme l'époque du christianisme moderniste, un christianisme qui demeure tragiquement multilatéraliste et nullement ecclésiologique.

Dans cette approche comparatiste de la question, nous pourrions ajouter que l'émergence de la Réforme a imposé une situation de facto de co-territorialité et que, là où existait une Église (patriarcat) d'Occident, a été créé, après les guerres de religion et, beaucoup plus tard, à la naissance de l'œcuménisme, l'évident et incontestable *acquis, — à l'évidence irréversible, — de la co-territorialité* de l'ecclésiologie contemporaine. Depuis lors, la co-territorialité se transforme exclusivement en situation ecclésiologique de facto pour tous et en donnée ecclésiologique perpétuelle, acceptées à l'unanimité, au point de devenir finalement un *élément constitutif de l'expression territoriale* de toute Église et Confession chrétiennes établies localement. C'est ainsi qu'aujourd'hui, elle constitue la caractéristique commune et fondamentale de toutes les ecclésiologies des Églises chrétiennes:

1° Pour l'Église catholique, citons un exemple: à Jérusalem, *cinq patriarcats catholiques* co-existent, gouvernés par

deux Codes de Droit canonique *unilatéraux*[13]. Dans le même contexte que celui sous-tendant le problème ecclésiologique de la co-territorialité s'inscrit également l'émergence de l'«uniatisme», ainsi que la volonté tenace de Rome d'en préserver l'existence...

2° Les Églises protestantes se multiplient en un même lieu et à travers le monde, et tentent de résoudre le problème par la fédéralisation.

3° Pour les Églises orthodoxes établies localement, citons aussi un exemple: à Paris, six évêques orthodoxes co-existent, dont les juridictions ecclésiastiques équivalentes ou synonymes, — et même parfois homonymes, — se chevauchent (malgré l'interdiction explicite édictée par le Ier Concile œcuménique de Nicée [325][14] et le IVe Concile

13. La pathologie de l'ecclésiologie de l'Église catholique se manifeste dans l'existence de deux Codes de Droit canonique, le Code *latin* et le Code *oriental*, qui admettent la *co-territorialité ritualiste et culturelle (du statut personnel)* comme un a priori ecclésiologique dans la fondation d'une Église ou d'une Communauté ecclésiale, indépendamment de la préexistence d'une autre Église, non seulement d'une autre confession, mais aussi de la même confession ou du même rite. À notre avis, la coexistence de deux Codes, indépendants l'un de l'autre (cf. mariage des prêtres, interdit par l'un et accepté par l'autre selon un critère purement géoculturel, etc.), correspond pleinement à l'esprit de l'époque post-ecclésiologique. Il était inconcevable pour tout Concile de l'Église, œcuménique ou local, de formuler deux catégories de dogmes ou deux catégories de canons, destinés à deux catégories différentes de personnes, selon des critères culturels, ritualistes ou confessionnels, ainsi qu'il est advenu lors de Vatican II. En ce sens, Vatican I, qui a publié un Code, était plus progressiste que Vatican II qui en a publié deux, qui en plus sont divergents. Or ici il ne s'agit pas d'inculturation, mais d'un traitement discriminatoire des fidèles et des peuples. Néanmoins, il est vrai que Vatican II a fait de nombreux efforts, et parmi eux, de grands efforts positifs, pour sortir de la situation désastreuse que l'époque post-ecclésiologique a imposée et impose encore inéluctablement. L'adoption de deux Codes, qui de plus sont *unilatéraux* et indépendants l'un de l'autre, montre qu'il reste encore beaucoup de chemin à parcourir pour que l'Église catholique résolve le *problème ecclésiologique de la co-territorialité*, d'abord en son sein puis au-delà, par une coopération œcuménique avec les autres Églises.

14. Canon 8/Ier: «[...], qu'il n'y ait point *deux évêques dans une même ville*»; souligné par nous.

œcuménique de Chalcédoine [451][15]), et les Églises établies localement présentent aussi toutes les *données statutaires de co-territorialité* mentionnées plus haut.

4° À ces quelques exemples représentatifs, on pourrait ajouter l'ecclésiologie du Conseil Œcuménique des Églises (COE), pour lequel la *coexistence pluraliste* constitue un critère ecclésiologique essentiel, sans parler, bien sûr, de la communion des Églises anglicanes, des Églises arméniennes et de l'Église Catholique Orthodoxe de France (ÉCOF).

5° Toutefois, dans les dix-sept Églises différentes des Vieux Calendaristes en Grèce, qui présentent, à un degré étonnamment élevé, ce même symptôme caractéristique de la *double co-territorialité* (*extérieure*, par rapport à l'Église orthodoxe de Grèce, mais aussi *intérieure*, par rapport aux dix-sept «Vraies (*sic*) Églises Orthodoxes de Grèce» homonymes et autoproclamées), sans oublier l'Église russe hors-frontières avec une juridiction ecclésiastique universelle et un comportement par définition de co-territorialité.

Par conséquent, pour les Églises, le problème n'est pas *ritualiste*, *confessionnel* ou *ethno-phylétique*, mais concerne avant tout l'ecclésiologie et la communion ontologique des Églises en Christ.

CONCLUSIONS

Jamais, dans l'histoire deux fois millénaire du christianisme, l'ecclésiologie de l'Église n'a connu d'aliénation aussi générale et d'une telle portée, qu'au cours des huit derniers siècles (XIIIe–XXe siècles), en cette époque que nous pouvons qualifier de «post-ecclésiologique». Nous en

15. Canon 12/IVe: «Nous avons appris que certains, agissant en opposition avec les institutions de l'Église, s'adressent aux pouvoirs publics pour faire diviser une province en deux par des lettres pragmatiques impériales, si bien qu'à partir de ce moment-là, on peut voir *deux métropolites coexister dans une même province ecclésiastique*. Le saint concile décrète qu'à l'avenir *aucun évêque ne devra oser agir ainsi*, et que s'il le fait, ce sera à ses propres risques. [...]»; souligné par nous.

portons tous la responsabilité, Catholiques, Protestants et Orthodoxes.

Au terme de cette analyse, s'il en est vraiment ainsi, pour nous résumer, nous constatons que les Croisades ont effectivement créé une nouvelle situation ecclésiastique *de facto* qui, depuis, a influencé, — pour ne pas dire imposé, — l'ecclésiologie et son sens. La Réforme a aggravé le problème de la co-territorialité ecclésiologique, qui avait pris naissance dès les Croisades (Première Croisade, 1099). Le trait principal de cette nouvelle organisation ecclésiologique était la fondation d'Églises non plus *territoriales*, mais *co-territoriales*. D'où le *problème ecclésiologique de la co-territorialité*. En d'autres termes, des Églises non plus en *plénitude de communion* mais en *coexistence* avec d'autres Églises. Des Églises dont le fondement n'est plus ecclésiologique, mais *ritualiste*, *confessionnel* ou *ethno-phylétique* (*conviventia ritualiste*, *confessionnelle* et *ethno-phylétique*). Un fondement ritualiste, confessionnel ou ethno-phylétique cependant, qui détermine et dicte les *Codes de Droit canonique*, les textes officiels des Confessions protestantes, les *Chartes statutaires*, mais aussi l'ecclésiologie qu'ils sous-tendent. Tout cela constitue l'image et les caractéristiques de l'époque «post-ecclésiologique» qui, à l'heure actuelle, culmine et prospère.

Il serait possible de représenter cette époque post-ecclésiale dans le tableau suivant:

L'ECCLÉSIOLOGIE À L'ÉPOQUE POST-ECCLÉSIOLOGIQUE

Église catholique: poly-ritualisme; co-territorialité:

- *Extérieure*: fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises (*conviventia intraecclésiale*).
- *Intérieure*: Églises sous forme de *rite*, acceptation de l'Uniatisme et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia ritualiste-intracatholique*).

Églises protestantes: multi-confessionalisme; co-territorialité:

- *Extérieure*: fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises dès le jour de leur naissance confessionnelle (*conviventia intraecclésiale*).
- *Intérieure*: Églises sous forme de multiplication informelle des communautés et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia confessionnelle-intraprotestante*).

Églises orthodoxes établies localement: multi-juridiction; co-territorialité:

- *Extérieure* : Ø
- *Intérieure*: Églises et juridictions ecclésiastiques sous forme de multi-juridiction ethno-phylétique et culturelle et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia ethnophylétique-intraorthodoxe*).

Voilà le puzzle illustrant le sens, les caractéristiques et les perspectives de l'époque «post-ecclésiologique»...

Encore une remarque. De ces trois ecclésiologies, 1° l'Église catholique n'a jamais condamné l'*ecclésiologie ritualiste* (qui est née au XIIIe siècle) comme déviante par rapport à l'ecclésiologie de l'Église. Bien au contraire, le *ritualisme ecclésiologique* continue à inspirer les Églises catholiques de rites divers et à déterminer leur naissance. 2° Les Protestants non plus n'ont jamais condamné l'*ecclésiologie confessionnaliste* (qui est née au XVIe siècle) comme déviante par rapport à l'ecclésiologie paulinienne. Bien au contraire, le *confessionnalisme ecclésiologique* continue à inspirer les Églises protestantes et à déterminer leur naissance. C'est donc à l'absence de condamnation de toute sorte (conciliaire ou autre) que ces Églises, quoiqu'elles ne se justifient pas théologiquement, doivent de ne porter aucune responsabilité... 3° Les Orthodoxes, pour leur part, lorsque l'*ecclésiologie ethno-phylétique* a commencé à fleurir et prospérer (elle est née au XIXe siècle, dès l'émergence des États nationaux), ont immédiatement convoqué un

Concile panorthodoxe à Constantinople et ont condamné l'*ethno-phylétisme ecclésiologique comme hérésie* (1872). De tous les Chrétiens, seuls les Orthodoxes ont eu le courage théologique de se mobiliser synodalement et de condamner comme hérésie une telle forme de déviance ecclésiologique, ce qui montre l'acuité de la sensibilité ecclésiologique qui les animait, du moins à ce moment-là. Toutefois, depuis ce Concile, la quasi-totalité des Églises nationales orthodoxes n'ont rien d'autre à montrer, statutairement et canoniquement, qu'une *ecclésiologie ethno-phylétique*, c'est-à-dire, statutairement parlant, l'hérésie qu'elles avaient peu auparavant condamnée *conciliairement*. Ainsi, de nos jours, tous se comportent de manière ethno-phylétique, agissent de manière ethno-phylétique, organisent leur «diaspora ethno-ecclésiastique» (*sic*) et, jusqu'à aujourd'hui (XXe siècle), s'organisent de manière ethno-phylétique.

C'est pourquoi, contrairement aux Catholiques et aux Protestants, les Orthodoxes seront inexcusables d'avoir aujourd'hui adopté un comportement anti-ecclésiastique, malgré les décisions et recommandations conciliaires *ad hoc*, contribuant ainsi à la fragmentation du corps ecclésial partout où celui-ci est invité à être constitué sur la terre.

Voilà justement ce qui atteste clairement que l'époque que nous traversons est de toute évidence *post-ecclésiologique*, au moment où on sait très bien que l'*ecclésiologie concerne le mode d'existence de l'Église*. Et s'il en est vraiment ainsi, à une époque où tous (Catholiques, Protestants et Orthodoxes) parlent d'une *ecclésiologie eucharistique*, une question se pose: à l'époque où l'ecclésiologie n'est pas correcte, à quel point l'eucharistie est-elle possible? En tout cas, pour les Pères de l'Église, lorsque la foi n'était pas correcte, l'Eucharistie était impossible! Qu'en est-il donc de l'ecclésiologie?...

En fin de compte, la pathologie des trois ecclésiologies que nous avons examinées est commune, malgré quelques différences dans la théologie ou la confession ou encore dans l'Église, si bien que ce qui est dit de la pathologie de l'ecclésiologie d'une Église est, d'une manière générale,

également valable pour l'ecclésiologie des autres Églises, avec tout ce qui en découle, toutes proportions gardées sauf le respect des particularités spécifiques des unes et des autres. Par conséquent, il s'agit de trois ecclésiologies «*sœurs*» (par analogie avec les Églises «*sœurs*»), dont les caractéristiques se croisent et se répondent, et non pas d'ecclésiologies *en communion*, parce que tout simplement ces caractéristiques sont réparties de part et d'autre. Trois *ecclésiologies «sœurs»* donc, mais qui n'ont rien à voir avec l'ecclésiologie de l'Église... Il faudrait réécrire le Nouveau Testament pour pouvoir justifier théologiquement les ecclésiologies chrétiennes contemporaines... Mgr Jean Zizioulas fait à cet égard une remarque fondamentale: «Notre situation actuelle dans l'Église est en outre sérieusement compliquée par le fait que notre conception de l'Église locale se situe dans un contexte de division confessionnelle. Le concept de l'Église comme entité confessionnelle (Orthodoxes, Catholiques, Anglicans, Luthériens, etc.) est un phénomène historiquement récent qui est venu compliquer la situation ecclésiologique à un point inquiétant». Et il poursuit: «Une Église locale peut-elle être considérée comme véritablement locale et comme véritablement Église si elle est dans un état de division confessionnelle? [...]. Cela ne peut se faire en un jour, car le confessionnalisme s'enracine profondément dans notre histoire. Mais il nous faut être disposés à admettre que tant que le confessionnalisme prévaut, il est impossible de faire de réels progrès vers l'unité ecclésiale. Prendre plus au sérieux que cela n'a été fait jusqu'ici la réalité de l'Église locale et la théologie qui lui est propre peut être d'une importance extrême pour le mouvement œcuménique»[16].

*

* *

Aujourd'hui, dans notre société multiculturelle, les revendications culturelles s'entendent davantage que les réponses

16. Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981, pp. 193-194.

ontologiques très faibles des Églises. Les Églises devront choisir, à l'avenir, si elles veulent conserver l'ecclésiologie paulinienne néo-testamentaire qui a guidé l'Église durant quinze siècles ou céder aux revendications confessionnelles, ritualistes, culturelles ou ethniques de l'époque post-ecclésiologique, qui ont été incontestablement consacrées comme ecclésiologie, — ayons le courage de le dire, — du passé et, selon toute apparence, du futur. Dans le second cas, l'Église du Christ deviendra la cinquième roue du carrosse dans la tragique marche *éonistique* des peuples, — *et cela, par la faute des Églises*, — et non pas le *leader* sur la voie déjà tracée par la Résurrection de leur cheminement eschatologique[17]...

À la question que nous traitons aujourd'hui «La présence des Églises dans l'espace public», le Christ lui-même donne la réponse: «Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis reviens, et alors présente ton offrande»[18]. Cette parole christique trouve un écho dans une parole de la Divine Liturgie qui constitue la condition préalable pour confesser le *Symbole de la Foi* de Nicée-Constantinople, juste avant l'offrande eucharistique: «Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un même esprit, nous confessions». Or, tant que nous persistons à retenir notre *philautie* individuelle et notamment *communautaire* (ritualiste, confessionnelle ou ethno-phylétique), il n'y a pas de présence non seulement dans l'espace public, mais aussi devant notre Dieu trinitaire qui constitue Lui-même un «seul corps» et nous invite à faire pareil...

DEUTÉROLOGIE

La présente *deutérologie* s'attachera à analyser de près et très brièvement la vision ecclésiale de l'apport des Églises

17. Ap 22, 20.
18. Mt 5, 23-24.

dans la société. D'après notre exposé de ce matin, la présence d'un christianisme *multilatéral* (ritualiste, confessionnel et ethno-phylétique) dans l'espace public est difficile à appréhender tant il recouvre des réalités variées et diverses.

Tout d'abord, depuis que la modernité du XVIII[e] siècle (siècle des Lumières) se manifeste principalement par le déplacement du religieux de la sphère publique vers la sphère privée, et puisqu'aussi ce «*sens* de l'espace public» persiste encore de nos jours, la première chose à laquelle il faut procéder, c'est de donner un *autre sens* à ce «sens» hérité du passé. Et cela au profit de cette présence que nous tous, — sur ce point nous sommes parfaitement d'accord, — nous considérons inhérent à la raison de notre existence en tant que Chrétiens dans le monde. Mais il faut former cette présence dans l'espace public en commençant d'abord par nous-mêmes. Le *multilatéralisme chrétien* (le ritualisme, le confessionnalisme et l'ethno-phylétisme) a provoqué un dégât énorme à l'Église du Christ: la confirmation de l'«individualisme religieux», aussi bien personnel que collectif, au détriment, — sans retour et sans détour? — de l'Église elle-même. De nos jours, l'«individualisme religieux» caractérise la «modernité tardive», que nous sommes appelés à affronter en priorité.

En effet, il est possible d'appréhender l'impact de la «modernité tardive» sur la pratique de la religion, autour de deux mouvements apparemment contradictoires: le «désenchantement» et le «réenchantement» du monde. Le «désenchantement» du monde c'est la formule célèbre par laquelle Max Weber voulait montrer le déclin des religions traditionnelles, notamment le christianisme en Europe. Aujourd'hui, cette formule a été reprise par Marcel Gauchet dans son ouvrage «*Le désenchantement du monde*», voulant justement signaler par là comment le monde perçoit la présence chrétienne dans l'espace public. Après donc la domination flagrante de l'«individualisme religieux», encouragé par la division du *multilatéralisme chrétien* pour des raisons que nous avons évoquées ce matin, division héritée et imposée finalement par le passé, on constate de plus en plus une

«métamorphose de Dieu», dont parle le sociologue Frédéric Lenoir, sous l'effet d'un double processus pouvant être considéré comme le fondement de la modernité chrétienne post-ecclésiale: 1° la rationalisation, opérée par la sécularisation, la tolérance et la liberté de conscience issues des Lumières; 2° la Réforme protestante, qui ébranla l'autorité de l'Église catholique.

De plus, on peut aisément ajouter un troisième événement majeur que les Occidentaux n'ont pas encore bien senti dans son ampleur: le nationalisme religieux (ethnophylétisme) en croissance chez les Orthodoxes, depuis déjà le XIX[e] siècle (1872), — gelé pour un certain temps par le régime communiste en Europe de l'Est, — et tout récemment après la chute du mur de Berlin et l'unification européenne, qui *renforce* cet «individualisme religieux» collectif au niveau de la réalisation de l'Église dans un lieu donné.

Mais paradoxalement, cette modernité qui mine la capacité d'emprise des institutions religieuses sur la société génère une prolifération de croyances. On peut donc se demander si l'on n'assiste pas à un «réenchantement du monde», c'est-à-dire, à un «retour du religieux» qui, tout en mettant en cause le mouvement de sécularisation, s'exprimerait par des «bricolages de croyances». Et c'est justement là que notre œcuménisme doit être très attentif. C'est ainsi que l'on peut observer un intérêt croissant pour les spiritualités orientales, l'éclosion de mouvements charismatiques au sein de l'Église catholique, un essor des sectes et des nouveaux mouvements religieux...

Toutefois, à cette question du «réenchantement», les sociologues de nos jours apportent une réponse nuancée. Ils considèrent qu'il faut distinguer les mouvements proprement religieux de ceux qui correspondent soit à un refus de la modernité, à un retour à certains égards à l'intégrisme, soit à une instrumentalisation des religions et des Églises à des fins politiques, sociales ou culturelles. Aujourd'hui, la modernité dans le domaine de la religion s'apparenterait donc à une «recomposition du religieux» selon Georges

Corm, ou, dans le domaine des Églises chrétiennes, plutôt, selon nous, à une «recomposition de l'Église». Celle-ci apporterait vraiment une réponse à une crise du sens de la vie et de l'avenir qui découle dans une large mesure de l'effondrement des idéologies du progrès, et donnerait une piste de réflexion et d'action sur la question qui nous préoccupe, celle de la présence «de l'Église», cette fois-ci, dans l'espace public. Et c'est à partir de cette «recomposition de l'Église» que toute opération de notre «présence dans l'espace public» doit commencer, si on veut avoir un témoignage christique cohérent et *créatif* (*salutaire*) dans la société. «Recomposition de l'Église» ici signifie «déconfessionalisation», «dé-ritualisation» et «desethnophylétisation» de l'Église du Christ.

Mais pour ce dessein, si l'on en est finalement convaincu, il y a des obstacles à surmonter. À titre indicatif, citons-en en trois.

1. La question de la crédibilité des chrétiens dans l'espace public

Le Christ a fondé *une* Église et priait pour qu'elle soit *une* (cf. Jn 17, 11.22). Témoignant de cette Église *une* qu'ils ont reçu du Christ, les apôtres continuèrent à fonder la même Église *une* en différents lieux à travers l'Univers. Les Pères de l'Église et successeurs des apôtres ont fait de même. De nos jours, le monde a du mal à saisir cette *Église une du Christ* que nous, les chrétiens, nous avons divisée. En même temps, tout en étant divisés, nous voulons lutter contre toute chose qui divise le monde dans l'espace public (divisions des peuples, de la vie politique, de la vie familiale et sociale, en proposant la voie de l'amour, de la justice, des droits de l'homme, de la tolérance, etc.). Mais on oublie que l'*unité ecclésiale* et la sauvegarde de l'intégralité de la création, qui constituent la priorité de l'Église du Christ, sont la condition préalable pour toute réconciliation dans le monde.

2. La question de la compatibilité avec ce qu'est l'Église

Le *monde* a été voulu et créé par Dieu pour qu'il devienne *Église*. Malgré le fait de la chute, le monde garde dans sa conscience historique le sens initial de sa création. La «recomposition de l'Église» évoquée plus haut va également dans ce sens. Le monde donc attend de notre part, non seulement le rappel mais aussi la réalisation de cette orientation voulue par Dieu le Père. Néanmoins, nous, tout en offrant une vie de division et une image de l'«*Église une* non réalisée», nous renversons le sens de la création et de l'Église dans la perspective de la chute et de l'enfermement dans le créé et dans l'histoire, et nous ne restons pas dans la perspective du *salut* (= sauvegarde de l'ensemble) du monde. De ce point de vue, pardonnez-moi l'audace, nous, les chrétiens, nous devenons le facteur principal de boycottage du dessein de salut du monde, voulu par Dieu Lui-même.

3. La question de la «recomposition de l'Église»

Il est important de partir d'une constatation qui nous aidera dans notre démarche. L'Église aujourd'hui se construit de façon différente. Mais nous nous trouvons ici face à un paradoxe. Bien que l'Église puisse être présente depuis plusieurs siècles dans la société, sa «configuration du particularisme» est plus récente. Je vous rappelle que le peuple de Dieu recomposé en Christ dans le Nouveau Testament est contre tout exclusivisme et opposé à tout séparatisme, partialité et isolationisme (*particularismus*), tout simplement parce que le particularisme ecclésiastique n'a eu d'identité distincte et incontestée dans la société séculière que depuis une époque plus récente, et c'est le cas des Églises ritualistes, confessionnelles et nationales. En effet, 1° à l'époque néo-testamentaire, apostolique et, par la suite, à l'époque des douze à quinze premiers siècles, l'Église se constituait d'une manière concrète. 2° Depuis les XIIe–XVe siècles et au delà, et jusqu'à nos jours, l'Église se construit différemment.

Dans le premier cas, l'Église puisait son identité et son être dans les *eschata* et le Royaume à venir. En raison de

cette réalité, l'Église se trouve en permanence non pas dans une situation d'identification, mais dans une situation de «crise» par rappot à l'histoire. C'est justement pour cette raison que, dans sa nature, l'Église ne peut jamais trouver son expression dans des réalités historiques séculières et elle ne peut pas non plus s'identifier avec des structures sociales. Elle demeure donc un *étranger* dans l'histoire, car elle n'y trouve pas sa maison, tout simplement parce que sa maison est *ailleurs*. À partir de Nouveau Testament, les chrétiens de l'Église affirmaient que le Royaume de Dieu est un Royaume futur; dans l'histoire, ce Royaume n'est pas une entité sociologique ou politique, mais la *Présence* même de Dieu... Lorsque l'Église apporte dans le monde sa dimension eschatologique, comme dimension *non-créationnelle*, elle provoque l'instauration d'une attitude de vie et d'un *modus vivendi*, qui, portant un contenu original, ont des conséquences sociales. Dans ce cas, elle n'essaie pas de copier les manifestations de la structure de vie séculière, ni ses méthodes, ni ses activités. L'Église a ses propres moyens pour agir dans et à travers le monde, moyens qui ne sont pas «de ce monde» (Jn 18, 36-37) et qui sont liés à son identité eschatologique. Malheureusement, ce qu'on appelle dans la vie ecclésiale l'«organisation de l'Église» est très souvent fondé sur des modèles séculiers. Ce choix, conscient ou inconscient, contribue à la *sécularisation de l'Église* et défigure, avec des aliénations très graves, son œuvre sotériologique. Il appartient à une classe de problèmes qui doivent être affrontés en priorité, tout simplement parce qu'ils touchent à l'identité même de l'Église.

En conclusion, on constate donc que lorsqu'on fait entrer la dimension eschatologique dans le monde, cela crée un *ethos* et un *comportement* avec des conséquences sociales; c'est la *dimension politique de l'eschatologie*. En l'espèce, l'Église, portant les *eschata* dans son sein, peut exercer: 1° une «Politique de diaconie». Le corps ecclésial est appelé à représenter cette présence immanente de Dieu au moyen de la diaconie de l'homme par l'homme. «Si quelqu'un veut

être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le *serviteur* [*diaconos*] de tous» (Mc 9, 35. Cf. Mt 20, 25-28; 23, 10; Mc 10, 43-45). 2° Une «Politique personnelle». L'Église est une assemblée d'hommes ou, mieux encore, une *communion des personnes*. Dieu existe en tant que *communion trinitaire*, il est un être *relationnel*, c'est pourquoi l'Église prend réalité en valorisant l'*existence* et la *communion* personnelles entre chacun de ses membres et donne ainsi un exemple à la société, en vue d'agir de la sorte. 3° Une «Politique de métamorphose». Les limites de l'Église et du monde s'interpénètrent sans *confusion* et sans *division*, sans *mélange* et sans *séparation* (*Horos* du IVe Concile œcuménique de Chalcédoine-451). Leur «altérité» et leur «communion» se manifestent simultanément. Cela signifie qu'une dimension se trouve à l'intérieur de l'autre et que les deux coexistent *périchorétiquement* et sont basées sur l'*unité de la nature humaine*. L'Église exige l'*unité*[19] et le monde dans son ensemble doit être *un* (Jn 17, 11) à la fin du temps. La ligne de démarcation entre les deux se trouve dans la *transmutation* des données séculières en des réalités qui, à la fois, sont révélatrices du Royaume de Dieu et irréductiblement contestataires de toute *réalisation politique* (cf. Charles Péguy) *inspirée du créé*.

Sans cela, l'Église puise apparemment son identité et son être non pas dans les *eschata* et le futur, mais dans l'histoire et le passé historique de l'Église. Dans ce cas, l'Église s'identifie avec le monde et elle se sécularise brutalement. Cela a comme conséquence immédiate la création d'un ethos et d'un comportement avec des conséquences également sociales, sauf que les caractéristiques de cette dimension sociale chrétienne s'identifient avec les caractéristiques de l'œuvre sociale opérée par le monde et la société. Conséquence? Le monde et la société n'ont pas besoin de «notre

19. Il suffit de rappeler ici la demande constante de chaque corps ecclésial présentée au début de chaque divine liturgie: «Pour la paix du monde entier, [...], et l'union de tous [...]» (Divine Liturgie des saints Basile de Césarée et de Jean Chrysostome).

présence avec ses apports», car ils possèdent la même chose, — et parfois mieux, — grâce à leurs moyens propres *intra-créationnels.*

*

* *

La question intéressante que nous traitons tous ensemble ici aujourd'hui me rappelle encore la parole du Christ qui dit: «Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis reviens, et alors présente ton offrande» (Mt 5, 23-24). L'homme est prêtre de la création et les chrétiens, en constituant l'Église, se trouvent au cœur de cette réalité qui demeure avant tout eschatologique. Je ne peux pas définir la présence des chrétiens que nous étudions ici d'une manière autre que de la manière montrée par le Christ. Cela veut dire que la «présence des chrétiens dans l'espace public» signifie *recevoir le monde et l'offrir à Dieu.* Mais «avant d'offrir cette offrande, il faut laisser notre offrande [c'est-à-dire notre *présence* dans le monde pour la *réception du monde*] devant l'autel, et aller d'abord *se réconcilier* avec son frère ("*recomposer* l'Église"); puis revenir, et alors présenter notre offrande». Cette démarche a, peut avoir, un sens vis-à-vis de Dieu qui la reçoit et surtout vis-à-vis du monde qui est là pour être reçu. Sinon notre démarche de *présence* dans le monde et dans l'espace public n'a absolument pas de *sens* (Mt 5, 13)...

Archimandrite Grigorios D. PAPATHOMAS

Summary of PAPATHOMAS, "The Lack of the Churches' Presence in the Public Sphere. Its Causes and the Current Debate on the Topic". *The disunity of the churches makes it impossible for them fully and effectively to bear Christian witness in the public sphere. In the course of the second Christian millennium, the three*

major Christian traditions — Roman Catholic, Protestant and Orthodox — have come to distance themselves from the territorial principle of ecclesiology, according to which the Church must be one "in each place". From the time of the Crusades, the Roman Catholic Church began to establish Latin patriarchates parallel to the pre-existing Oriental ones. Gradually, and especially since the introduction of "uniatism", Catholic ecclesiology came to allow churches of different ritual traditions to exist within a single territory. Protestantism, emphasising the confession of faith as the foundation of the Church, came to admit the co-existence in a single place of churches of different confessions. As for Orthodoxy, it did not consider the interruption of communion with the Western Church as a full schism, and did not, therefore, attempt to create anything resembling a parallel "Orthodox Patriarchate of Rome". But from the 19th century, the emigration of Orthodox Christians to regions outside the traditional territory of their respective churches, together with the growth of phyletism, led to the creation of multiple Orthodox bishoprics, based exclusively on ethnic criteria, in full communion with each other. National Orthodox churches sometimes go so far as to claim a kind of extra-territoriality to enable them to minister to their compatriots abroad.

While Catholics have never distanced themselves from their "ritualist" ecclesiology, nor Protestants from their "confessionalism", the Orthodox did formally condemn "Ethno-phyletism" in 1872. For that very reason, the survival of phyletist tendencies in Orthodoxy church practice is all the more reprehensible. The only way forward for all three confessional families is to return to the sound principle of Pauline ecclesiology in the quest for unity in each place. In this post-modern world of individualism and relativism, only a witness of true unity can viably make the churches' voices heard in the public sphere.

La présence des Églises dans l'espace public

Un témoignage protestant*

Pour réfléchir à ce beau thème, je vous propose un parcours en deux étapes. La première va consister à examiner la situation dans laquelle nous sommes aujourd'hui. Face à la sécularisation et la crise des institutions, les Églises ont-elles un espace pour dire une parole publique qui soit entendue? Dans un deuxième temps, je définirai certaines spécificités des Églises protestantes et de leurs interventions.

1. La prise de parole des Églises dans une société pluraliste et sécularisée: une opportunité pour de nombreux défis

Aujourd'hui, l'autonomie des pouvoirs spirituel et temporel est reconnue dans nos sociétés occidentales, les individus se sont émancipés de la tutelle des clercs et les sociétés se sont émancipées du pouvoir des Églises. Loin de nous désespérer, cette situation représente, je crois, une belle opportunité. En effet, c'est dans la perte du pouvoir que se trouve l'occasion de reprendre la parole. Parce qu'il n'y a plus d'emprise à exercer, nous avons la possibilité de réfléchir sereinement à l'élaboration d'un dialogue critique et constructif entre Églises et État. Dans nos sociétés, la modernité s'est construite sur le modèle libéral d'une dissociation stricte des valeurs privées et des normes publiques. Les religions étaient perçues comme des forces rétives au

* Conférence présentée à la Quarantième Assemblée Générale de la Commission nationale catholique belge pour l'œcuménisme, Mariakerke (Gand), le 18 novembre 2006.

changement dont il fallait exclure l'expression publique en vue de pacifier l'espace social. La raison était censée pouvoir, — et devoir, — se libérer de tous présupposés. Or aujourd'hui, dans quelle situation sommes-nous? La modernité s'est radicalisée, elle est allée jusqu'au bout de son mouvement et s'est démythologisée elle-même. Tout est désormais passé au crible de l'examen critique: les religions mais aussi les idéologies politiques, le développement de la science et les idéaux de changement. Les sociologues désignent cette situation par le terme «d'ultramodernité». Pour Jean-Paul Willaime «nous sommes à un tournant où les religions, loin d'être perçues comme des traditions plus ou moins obsolètes résistant à une modernité conquérante, peuvent de plus en plus apparaître comme des ressources symboliques empêchant le politique de se muer en une simple gestion bureaucratique des aspirations individuelles et évitant à la modernité de s'autodissoudre dans un relativisme généralisé»[1]. L'on redécouvre que la séparation entre spirituel et temporel n'engendre pas nécessairement l'inanité de toute référence spirituelle dans l'ordre social. Une recomposition du rôle social du religieux est, dès lors, possible: la religion peut jouer «pleinement son rôle en tant que ressource spirituelle, éthique, culturelle ou même politique dans un sens très large, dans le respect des autonomies individuelles et du pluralisme démocratique»[2].

D'ailleurs, lorsque l'on interroge les Européens sur le thème «Pensez-vous qu'il est normal que les Églises prennent la parole sur...», le taux de réponses positives culmine sur des sujets où se trouvent en jeu une certaine vision de l'homme et de la société humaine (discrimination sociale, problèmes relatifs aux pays en voie de développement). Il est légitime pour une majorité d'Européens aujourd'hui que les Églises fassent entendre leur voix sur des questions qui

1. Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions, les enjeux du XXe siècle*. Bibliothèque de culture religieuse, collection «Les dieux dans la Cité», Paris, Fayard, 2004, p. 13.

2. Y. LAMBERT, dans J.-P. WILLAIME, *op. cit.*, p. 12.

touchent à la fois à la morale personnelle et au fait de société (euthanasie, écologie), ou sur des questions d'éthique sociale, même quand elles comportent un caractère plus technique (désarmement et chômage). En revanche, le taux de réponses positives est très bas lorsqu'il s'agit de questions d'éthique personnelle (comme l'homosexualité ou l'infidélité conjugale). Cette différence de réponse peut sembler surprenante. Elle est pourtant, je crois, significative du type d'intervention demandé aux Églises aujourd'hui. S'il y a un intérêt réel, il ne faut pas se méprendre sur sa signification: on attend des Églises qu'elles soient préposées à l'énonciation du sens et non à l'imposition des normes. Or cette demande rencontre la démarche des Églises protestantes comme nous le verrons plus bas.

L'ultramodernité nous donne donc l'opportunité de repenser la façon dont nos Églises peuvent jouer un rôle dans les sociétés contemporaines. Ne nous voilons pas la face, le fait même de prendre position publiquement comporte un certain nombre de risques: le risque de l'erreur, — surtout si nous ne nous sommes pas donné les moyens d'être correctement informés, — le risque de la banalisation, — intervenir sur tout et n'importe quoi, intervenir pour ne dire rien de différent des autres acteurs, — le risque de récupération ou bien encore la tentation du pouvoir. Une Église qui veut être Église au sens d'une communauté de croyants libres et responsables doit être consciente de ces risques mais ne doit pas en prendre prétexte pour se replier sur elle-même. Sa vocation est de vivre et de transmettre l'Évangile à qui elle assure une existence publique. Les Églises ne doivent pas oublier non plus leur rôle prophétique. Le prophète, dans l'Ancien Testament, était souvent celui qui disait son fait au pouvoir politique. Malheureusement, il était souvent lié à lui. Aujourd'hui, les Églises peuvent profiter de leur autonomie pour avoir une parole libre et choisir de la prendre, parmi les autres membres de la société civile, à l'occasion de certains débats qui mettent en jeu la dignité de l'être humain. Je pense à l'impossible indifférence devant les injustices, les libertés bafouées, l'exploitation outrancière des ressources

naturelles et, bien sûr, tout ce qui déshumanise l'être humain, — que ce soit des régimes totalitaires, des règlements administratifs absurdes, ou des situations de précarité absolue. Face au pouvoir, la responsabilité des Églises n'est-elle pas de dénoncer toute sacralisation de la fonction politique ou de rappeler avec force à l'État qu'il ne peut s'en tenir à la seule gestion technocratique et utilitaire du politique?

Pour le philosophe Jürgen Habermas, l'espace social devient espace public quand le débat entre les différents partenaires qui le composent s'instaure. Ces partenaires acquièrent dans l'échange une identité propre, une image publique, et élaborent ensemble un langage commun, de nouveaux rapports, des projets. Aussi minoritaires soient-elles, les Églises font partie de cet espace social, elles sont des partenaires parmi d'autres. La question qui se pose est de déterminer si elles veulent contribuer à la «vitalité» de l'espace public dont les enjeux culturels et spirituels doivent êtres mis en évidence. Car il ne s'agit pas d'intervenir de façon fugitive, banale ou inappropriée mais bien de mettre en œuvre des démarches de communication qui nous permettent de dialoguer, d'entrer dans le jeu de la discussion argumentative avec des partenaires qui constituent l'espace public tel qu'il est aujourd'hui.

2. Un «style» protestant: pluralisme, enracinement biblique, liberté et responsabilité personnelle

Dans nos sociétés qui privilégient l'image, l'instantanéité et les interlocuteurs qui délivrent des messages simples et unifiés, les Églises protestantes, Églises de la Parole fonctionnant sans magistère et selon le système presbytéro-synodal qui invite au débat et à l'expression libre de la pluralité des opinions, ont un beau défi de communication à relever. Ajoutons à cela que les Églises protestantes sont le plus souvent minoritaires (c'est le cas en Belgique et en France), que les protestants qui les composent se méfient tant du centralisme

que du dogmatisme et considèrent l'Église d'abord comme un évènement et ensuite, — de manière seconde mais non secondaire, — comme une institution, et l'on comprend d'autant mieux l'importance d'assurer une certaine visibilité de ces Églises et la gageure que cela peut représenter.

Je reviens sur certaines de ces spécificités qui sont déterminantes quant à la forme et la teneur des interventions des Églises protestantes dans l'espace public. Les Églises protestantes insistent sur la centralité de la Parole de Dieu. Celle-ci nous guide dans tous les aspects de notre vie et concerne l'être humain dans son entier: dans ses dimensions personnelle, culturelle, et sociale. Or les Ecritures ne deviennent Parole de Dieu ici et maintenant que dans l'interprétation, la méditation qui en est faite pour que retentisse la Parole vive. Cette relation des protestants à la Parole de Dieu est fondatrice. Ils peuvent aborder à sa lumière les sujets d'actualité en faisant vivre entre eux le débat comme une expression normale de ce qui les lie, en montrant ensemble des choses éventuellement différentes pour laisser place à la pluralité des sensibilités. Michel Bertrand dit de cette parole spécifique des protestants qu'elle est«une parole qui désigne la vérité sans la confisquer, qui offre des repères sans chercher à contraindre, qui énonce une promesse certaine sans prétendre l'imposer»[3].

Il n'y a pas de magistère en protestantisme. Les interventions des Églises protestantes tentent donc tout d'abord de dire la complexité des débats tout en fournissant des éléments de réflexion et en appelant chaque fidèle à une méditation renouvelée des Écritures. La déclaration de mars 2006 sur le thème de l'euthanasie, par exemple, rappelle à la fois que la vie est grâce et que l'être humain est un être libre et responsable. Elle souligne l'existence de situations-limites et le fait que la souffrance n'a pas de vertu. Dans ces premières

3. Le pasteur Michel Bertrand a été président du Conseil national de l'Église Réformée de France. Citation tirée de Fritz Lienhard, Elizabeth Parmentier, Jean-Marc Prieur *et alii*, *En compagnie de beaucoup d'autres*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1997, p. 205.

lignes, elle met en avant la diversité des opinions en matière d'éthique au sein de l'Église: «les positions protestantes relatives à l'euthanasie sont variées; elles font appel à la responsabilité personnelle de chacun(e) dans une perspective de culture de débat. À cet égard, il n'existe pas dans L'EPUB (Église Protestante Unie de Belgique) d'instruction ecclésiale doctrinaire, mais il est nécessaire de susciter la réflexion des fidèles dans le respect des opinions de chacun(e)».

La Réforme s'est diffusée en fonction des frontières nationales selon le principe, «telle la religion du Prince, telle la religion du peuple». Les Églises protestantes sont donc organisées de manière nationale (par exemple, l'Église Protestante Unie de Belgique, et l'Église Réformée de France) et leur statut varie selon les pays. Le système presbytéro-synodal, commun à la plupart d'entre elles, est un système démocratique où les communautés locales confient leur gestion temporelle et spirituelle à un conseil qu'elles élisent. Ce conseil est donc composé de pasteurs et de laïcs. Ensuite chaque communauté locale envoie des délégués au synode et laisse à cette instance supra-paroissiale la gestion des questions qui ne pourraient être traitées uniquement au niveau local. Les pasteurs représentent une proportion variable de délégués constituant un synode. Dans ce système, la conception de l'autorité n'est pas à sens unique, du haut vers le bas, ou de la base vers le synode, mais les deux organes renvoient l'un et l'autre à la seule autorité de Dieu. En outre, ce système conçoit l'Église comme un corps formé de tous ceux et celles qui la constituent et considère que sa gestion est leur affaire commune.

Ainsi, lorsqu'une position est élaborée par les Églises protestantes, il y a un va et vient qui s'opère entre les réflexions locales et synodales. Le processus prend du temps mais chacun(e) peut ainsi prendre part à la discussion.

Un exemple de ce processus au niveau international est la Déclaration d'Accra publiée par l'Alliance Réformée Mondiale (ARM) en 2004 dans le but de faire réfléchir les Chrétiens à leur responsabilité face à la mondialisation. L'EPUB s'est impliquée fortement dans la mise sur pied de cette

Déclaration intitulée «Alliance pour la justice économique et écologique» et s'est engagée à évoquer la *Déclaration* auprès de sa base afin que celle-ci puisse également donner son avis en tant qu'Église. Pour susciter la réflexion des paroisses un dossier a été élaboré et une journée d'étude à l'échelon national a été mise en place.

Dans une perspective protestante, l'Église s'énonce d'abord comme un événement lié à la promesse d'une présence, celle de Jésus, au «milieu de, parmi» des personnes réunies. L'Église s'énonce aussi comme une réponse à une invitation de Dieu. Le mot Église vient du verbe *ek-kaléo*, qui signifie *convoquer, appeler* dont le substantif se dit *ekklèsia* qui a donné assemblée, puis église. Elle comprend à la fois le mouvement de Dieu vers les croyants qu'il invite à s'assembler, et le mouvement des croyants qui répondent à son appel et se rassemblent en son nom. C'est ce rassemblement qui constitue l'Église comme événement, l'Église comme réponse mais aussi, l'Église comme institution. Car l'Église est humaine, elle a besoin à ce titre de visibilité, de règles de vie commune, si elle veut s'inscrire dans la durée. Elle est au service d'un message, d'un Évangile dont elle est un moyen et non une fin. L'institution est utile mais faillible, elle doit être capable de se remettre en question. La devise de la Réforme «*Ecclesia reformata, semper reformanda*» (une église réformée, toujours à réformer à nouveau) nous invite, à chaque époque, à regarder devant nous pour discerner le renouveau et la réforme auxquels nos Églises sont appelées aujourd'hui et demain.

Parce qu'elles sont favorables au dialogue œcuménique et interreligieux, les Églises protestantes sont ouvertes au principe d'une prise de position commune dans l'espace public. La conclusion de l'Assemblée synodale de 2005 a voté, à propos de la déclaration d'Accra, une recommandation qui appelait ses fidèles à œuvrer pour un monde plus juste et plus solidaire «en travaillant de concert avec les grandes familles chrétiennes». Si les Églises protestantes sont attentives au respect des différences de sensibilité afin d'éviter une unité-uniformité factice, elles sont aussi conscientes de

l'importance de défendre ensemble des valeurs partagées. Lorsqu'en septembre 2006, la révision de la loi sur l'asile a été soumise au vote populaire en Suisse, la Fédération des Églises protestantes, la Conférence des évêques suisses et la Fédération suisse des communautés israélites se sont unies pour dénoncer le traitement réservé aux personnes en quête d'un refuge en Suisse qu'elles estimaient contraire à la dignité humaine. Elles se sont déclarées résolument favorables à une politique d'accueil humanitaire offrant une protection aux personnes persécutées et un accès à l'aide sociale pour tous les demandeurs d'asile.

Lorsqu'elles prennent la parole dans l'espace public, les Églises protestantes soulignent qu'elles n'ont pas pour vocation de régenter le monde, de se constituer en parti, de dire au politique ce qu'il doit faire ou aux fidèles ce qu'ils doivent penser. Elles rappellent plutôt que l'horizon de l'Évangile, c'est le monde et que la liberté donnée par Dieu est aussi une responsabilité envers tout être vivant et envers la création tout entière. Elles encouragent leurs fidèles à exercer leurs responsabilités sans oublier leurs convictions. Pour le dire avec le pasteur Houziaux, le protestantisme est appelé à «témoigner de la prédication de Jésus-Christ, de sa radicalité iconoclaste et de son aptitude à féconder l'engagement éthique et la vie en société»[4].

Laurence FLACHON

Summary of FLACHON, "The Churches in the Public Sphere. A Protestant Perspective". *The autonomy enjoyed today by spiritual and temporal powers in their respective domains is the fruit of the emancipation of contemporary society from clerical and ecclesiastical control. The Church, no doubt, has less power over society than it did in former times, but this very loss of power enables her to speak out with greater freedom. Religions have acquired a new capacity to provide spiritual, ethical and cultural resources for the*

4. Alain HOUZIAUX (dir.), *Où va le protestantisme?*, collection «Questions de vie», Ivry-sur-Seine, Éditions de l'atelier, 2005, p. 37.

search of meaning within the healthy pluralism of a free and democratic public sphere. In the present situation, the churches, as communities of free and responsible believers, are less prone to the temptation of power; they are therefore better enabled to speak "prophetically" on questions related to the dignity of the human being. The churches, however marginal they may have become to the centres of political power, are nevertheless part of the public sphere. As such, they are free to make a useful cultural and spiritual contribution to debates concerning the burning issues facing contemporary society.

Protestants see their role in speaking out in the public sphere as being rooted in the Bible: Scripture, preached and interpreted, can become the living Word of God for the present situation. But Protestantism does not claim to possess the ultimate truth; the declarations which Protestant churches may make on issues in the public sphere are meant to offer matter for reflection, while remaining fully respectful of the freedom and responsibility of each person in every decision.

La présence des Églises dans l'espace public

Une perspective anglicane*

Je propose de traiter successivement: 1° de la marginalisation de l'Église dans la société; 2° des nouvelles pistes de réflexion et de la manière d'y répondre; 3° des implications de la présence des Églises dans la vie publique.

LA MARGINALISATION DE L'ÉGLISE

L'Église anglicane a longtemps occupé une place importante dans la vie publique. En tant qu'Église établie, elle est représentée au Parlement par des évêques qui siègent à la Chambre des Lords. Sous la direction de l'archevêque de Canterbury, les évêques participent aux débats nationaux et sont régulièrement consultés par le gouvernement. À un niveau local, on attend des évêques et du clergé qu'ils soient accessibles à toute la communauté. L'Église anglicane est donc réellement une Église nationale.

Une menace de plus en plus importante se manifeste cependant face à cet état de choses. Au Royaume-Uni, on parle souvent de «post-christianisme». Dans cette situation nouvelle, l'Église vit de plus en plus en marge de la société plutôt qu'en son centre.

Au cours de l'ère chrétienne, du quatrième siècle jusqu'à la fin du vingtième environ, l'Église occupait une place prédominante dans la société occidentale et les valeurs chrétiennes imprégnaient la vie publique. Aujourd'hui, nous assistons à

* Conférence présentée à la Quarantième Assemblée Générale de la Commission nationale catholique belge pour l'œcuménisme, Mariakerke (Gand), le 18 novembre 2006.

un changement, tout comme en une partie de l'Europe, d'ailleurs, où le christianisme perd du terrain et entre dans une ère nouvelle. Dans ce «post-christianisme», l'Église a beaucoup moins d'influence et est concurrencée par nombre d'autres valeurs.

Le déclin de la pratique religieuse reflète ce changement. En Grande Bretagne, la pratique lors d'un dimanche ordinaire a chuté de plus de 4,7 millions de fidèles en 1980 à environ 3,3 millions en 2005[1]. Si en 1950 et 1960, quelques pratiquants réguliers allaient deux fois par dimanche à l'église, aujourd'hui un nombre croissant ne s'y rendent plus qu'une ou deux fois par mois. Si l'engagement se mesure à la pratique dominicale, non seulement moins de personnes se rendent à l'église mais l'engagement de ces derniers est aussi en déclin.

Selon une étude, si les tendances actuelles persistent en Grande-Bretagne, la pratique religieuse n'atteindrait en 2020 plus qu'à peine la moitié du niveau de l'an 2000. Au lieu de 7,6 % de la population allant à l'église le dimanche, il y en aurait à peine 4,4 %. En 2040, la pratique descendrait sous les 2%, pour un âge moyen de 64 ans!

Des Églises dont la taille diminue si rapidement ne peuvent bien sûr pas s'attendre à conserver leur influence dans la vie publique.

Le déclin de l'influence de l'Église en Grande-Bretagne (et sans doute dans d'autres pays) reflète les profondes mutations de notre société.

L'une de ces mutations est ce que des écrivains décrivent comme un «virage subjectif massif» des valeurs. La vie des gens n'est plus basée sur des règles, des devoirs et des obligations extérieures, mais sur des relations et des expériences subjectives.

On insiste moins sur le sacrifice, la discipline ou la répression de certains aspects de votre personnalité pour

1. Peter BRIERLEY (réd.), *UK Christian Handbook. Religious Trends* n° 5: *The future* of *the Church*, Londres, Christian Research, 2005. Table 2:2.

devenir conforme au souhait d'une autorité supérieure. Les individus accordent plus d'attention à leurs façons de sentir et à ce *qu'ils* estiment avoir du sens selon leurs vues subjectives concernant le monde.

Les spiritualités qui engagent en profondeur l'expérience personnelle attirent beaucoup plus que les religions qui exigent conformité à une vérité supérieure[2].

La diversité croissante a eu également une influence importante. Nous nous écartons d'une société standardisée où tous sont traités à l'identique, pour une société accordant plus de poids aux préférences individuelles.

Dans les années Cinquante, la consommation de masse s'est répandue à travers l'Europe. Les firmes ont eu recours à des pratiques concurrentielles pour produire de manière plus standardisée à des prix abordables. Une boîte de conserve de haricots valait une autre.

Ces vingt dernières années, cependant, les organisations ont eu recours à de nouvelles formes de concurrence pour vendre des biens et des services plus individualisés selon le client ou de petits groupes de clients. Une nouvelle voiture avec combinaison spécifique d'options et de garnitures peut ainsi sortir de la chaîne, marquée du nom de son futur propriétaire. De même, les soins de santé personnalisés sont l'un des objectifs majeurs du gouvernement anglais.

Nous entrons dans une sorte de monde du «sur mesure». Les styles de vie varient et sont de plus en plus fonction des besoins et des préférences individuels. Plus question de week-end standard, — si les dimanches matins sont libres pour certains, d'autres doivent travailler et d'autres encore pratiquent un sport. Les organisations ont des relations plus ciblées sur les préférences de leur clientèle.

Ce monde du «sur mesure» est loin de la standardisation que bien des Églises adoptent tant pour le culte que dans la manière de traiter les fidèles.

2. Paul HEELAS et Linda WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford, Blackwell, 2005, p. 25.

Une troisième tendance: aujourd'hui les réseaux plus que les institutions sont au cœur de la vie[3]. Si l'implication active dans les organisations traditionnelles comme syndicats, partis politiques ou Églises est en nette régression, on constate un accroissement de l'engagement des personnes dans leurs réseaux personnels, — pour preuve, l'usage intensif des téléphones mobiles. Quelques études suggèrent qu'on passe plus de temps à communiquer les uns avec les autres que par le passé.

Les Églises traditionnelles peuvent se sentir très éloignées de cette «société de réseaux». Elles peuvent se sentir stables et solides alors que les réseaux ont tendance à être plus mouvants et spontanés. Cela signifie-t-il que l'Église n'a guère d'avenir en Angleterre et sans doute ailleurs en Europe? Nous sommes nombreux à affirmer le contraire.

L'intérêt pour la spiritualité est largement répandu et semble en progression. Une recherche de la BBC en 2000 a montré que plus de 76 % de la population du Royaume-Uni reconnaît avoir eu une expérience spirituelle suite à une prière exaucée ou après avoir éprouvé un vif sentiment de la présence de Dieu. Une dizaine d'années plus tôt, le pourcentage était de 60%. En vingt-cinq ans l'augmentation a été de 110 %[4].

Les gens continuent à s'intéresser à l'Église. En 2003, 43% des bébés ont été baptisés, amenés par des parents entre vingt-cinq et trente-cinq ans en majorité[5]. Or ce groupe d'âge est largement absent de l'église, le dimanche.

Les gens qui fréquentent l'église seraient tentés de dire que la cause du déclin de l'Église réside dans la société de plus en plus séculière. L'Évangile a cessé d'intéresser. La difficulté n'est pas de notre côté mais du côté de la société.

Mais se pourrait-il que les Églises ne soient que la plus petite partie du problème? Se pourrait-il que la société se soit éloignée non de la foi mais de la façon dont les chrétiens

3. Par exemple, Manuel CASTELLS, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1966.

4. David HAY et Kate HUNT, «Is Britain's Soul Waking Up?», dans *The Tablet*, 27 juin 2000.

5. Étude proposée par le Dr. Peter Brierly en décembre 2005.

exprimment leur foi en communauté? Se pourrait-il que cet éloignement trouve sa source non dans le Christ mais dans son Église? Les communautés chrétiennes pourraient-elles revêtir une autre forme et les chrétiens ouvrir leurs communautés afin d'être mieux à l'unisson avec leurs contemporains?

Nouvelles expressions de l'Église

Cette question est une priorité majeure de l'Église d'Angleterre. Elle est posée par des gens engagés pour le Royaume de Dieu. Il est vital que l'Église soit en bonne santé pour promouvoir les valeurs du Royaume dans la société, — tant dans la vie publique que privée.

En 2004, un rapport officiel (*Mission-shaped Church*) appelait à de nouvelles expressions de l'Église inspirées non seulement par la tradition mais aussi par les contextes de la mission. Ces formes nouvelles et différentes d'Église, émergeant au sein de ces cultures, y adapteraient leur forme. Les plus de 17 000 copies de ce rapport vendues ont été un véritable record pour un rapport de l'Église d'Angleterre.

L'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, a fait de l'encouragement de ces nouvelles formes d'Église, l'une de ses deux grandes priorités. En collaboration avec l'Église méthodiste, l'archevêque d'York et lui-même ont constitué une équipe qui cherche à promouvoir des formes différentes et nouvelles d'«être en Église» en diapason avec leur environnement.

La grande majorité des diocèses en Angleterre soutient maintenant ces nouvelles formes d'«être en Église». Un certain nombre d'entre eux ont d'ailleurs développé des stratégies ingénieuses, d'autres y ont investi des moyens financiers importants.

Une des attentes de ces nouvelles formes d'«être en Église» est qu'elles aident les Églises à se mettre au diapason de la société et leur permettent de mieux se faire entendre dans la vie publique.

Dans tout le pays naissent de nouvelles formes d'expression d'Église. Certaines sont très sophistiquées et radicales;

la majorité d'entre elles sont simples et modestes. Beaucoup restent fragiles.

Une Église se développe sur un terrain de skate-board, la pratique de ce sport formant une partie de la célébration des jeunes.

Une autre forme d'Église a pris naissance le mercredi après-midi après l'école. Les enfants viennent à l'église prendre un rafraîchissement en compagnie de leurs parents et des personnes qui prennent soin d'eux. Quiz et récit biblique sont proposés aux adultes. Les enfants peuvent jouer tout près sur un château gonflable pendant que les adultes conversent. Ensuite tous entrent à l'église pour une brève célébration. Un an plus tard, trente personnes venaient régulièrement; presque aucune d'entre elles pourtant ne fréquentait l'église le dimanche. Un cours de motivation parentale a évolué en un cours pour devenir des disciples du Christ. Plusieurs participants appellent maintenant le mercredi après-midi «mon Église».

Une troisième forme d'Église a pris naissance au sein d'un groupe de dames qui se réunissaient régulièrement pour réaliser des cartes de vœux pour Noël, pour la fête des mères et d'autres fêtes du calendrier liturgique. La dirigeante du groupe expliquait la signification de ces fêtes pour elle en tant que chrétienne. Un certain nombre de dames qui ne fréquentaient pas l'église en furent intriguées et se réunirent pour étudier davantage le christianisme. Maintenant le groupe se demande comment le «pain rompu» peut faire partie intégrante de leur vie communautaire.

De nombreuses expressions nouvelles sont du style café de rencontre: par exemple, les rassemblements dans la culture «gothique punk» à Soho.

Ces nouvelles formes d'Église ont presque toutes un point commun: une approche différente de l'Église.

Beaucoup d'Églises existantes ont une attitude de «vous venez à nous» et essayent d'attirer de nouveaux membres. «Souhaiteriez-vous vous joindre à nous?» est une invitation à venir à «notre» église disposée comme nous le souhaitons, au moment qui nous convient, dans le style que nous avons

réglé d'avance. Le courant va de l'extérieur vers l'intérieur, du monde vers la communauté.

De nouvelles expressions d'Églises ont une tournure d'esprit différente: «Nous allons venir à vous». Elles n'invitent pas en disant «venez à nous à notre façon» mais offrent «de venir chez vous et de vous servir. Si vous voulez nous vous aiderons aussi à être Église au moment et à l'endroit qui vous conviennent et dans votre style, pas le nôtre». Le courant va de la communauté vers le monde extérieur.

Certains commentateurs distinguent trois types d'Églises: 1° Les *Églises qui cherchent* à *attirer* (*attractional*) adoptent le «vous venez à nous». Leurs activités cherchent à encourager les gens à cheminer dans l'amour de Dieu en se joignant à l'Église existante. Leur activité dans la communauté vise en grande partie à attirer les gens le dimanche à l'église. 2° Les *Églises engagées* sont très actives dans leurs communautés, travaillant avec elles de diverses manières, en grande partie comme un but en soi. L'action sociale est considérée comme une partie essentielle de l'Évangile et elles sont fort impliquées dans les cultures qui les environnent. Mais quand il s'agit d'inviter des gens à entrer dans l'amour de Dieu, elles estiment que se joindre à des formes d'Églises existantes est le fruit d'une démarche personnelle. 3° Les *Églises «incarnées»* sont très impliquées dans les cultures ambiantes. Elles ne partagent pas l'opinion que, intéressés, les gens viendront à la foi grâce à l'Église existante. Elles s'efforcent d'encourager l'Église à se développer au sein des cultures où elles sont engagées. Elles sont davantage que des communautés ecclésiales en ce qu'elles aspirent à une vie sacramentelle à part entière.

À long terme, les Églises incarnées, — ce que nous appelons expressions nouvelles, — ont à ce qu'on dit le plus de chances d'avoir une influence sur la vie publique.

Ces développements n'en sont encore qu'à leurs débuts et soulèvent nombre de questions sur le sens d'«être Église». Comment, par exemple, les sacrements seraient-ils célébrés? Quelles sont les limites d'une réinterprétation de la tradition? Quelles formes de responsabilité sont indiquées?

Quelles expressions visibles de notre identité subsisteront-elles en cas de multiplication de la diversité des formes d'Églises?

Bien que les débats autour de ces questions et la réflexion théologique sur les expressions nouvelles soient à peine entamés, de vigoureux courants théologiques se profilent derrière ces nouveaux développements.

En premier lieu, la notion de Trinité en tant que communauté-en-mission. Certains considèrent les expressions nouvelles d'Église comme des communautés en mission, à l'imitation de Dieu.

Un autre courant souligne l'importance de l'expérimentation, inhérente à la création. Être un humain, c'est expérimenter. Si l'Église doit refléter intégralement notre humanité, l'expérimentation doit faire partie de la vie. Les expressions nouvelles commencent souvent par des expériences.

Un troisième courant est l'incarnation. Le Christ s'est plongé dans la culture de son époque, les expressions nouvelles d'Églises procèdent de façon identique. Elles s'enracinent dans les cultures de notre époque.

Un quatrième courant est celui du Royaume. Jésus a annoncé l'avènement du Royaume qui transformera les individus et la société. Les expressions nouvelles cherchent à faire progresser les valeurs du Royaume.

Cinquième courant: la dynamique vendredi saint — Pâques. Mourir pour vivre est au centre de nombreuses expressions nouvelles d'Église. Ceux qui vont à l'église doivent laisser mourir leur ancienne conception de l'Église pour permettre la naissance de nouvelles formes d'Église.

Un sixième courant est la reproduction. Dans son envoi, Jésus a recommandé à ses disciples de reproduire ce qu'il a fait: «de tous les peuples faites des disciples». Tout au long de l'histoire, l'Église s'est développée par reproduction, — non sous forme de clonage (ce qui biologiquement pourrait être malsain), — mais sous forme de descendance (nouveaux cultes) avec un air de famille mais également avec des caractéristiques propres.

Un septième courant est la diversité. À la Pentecôte, l'Esprit n'a pas supprimé les différences de langues qui existaient entre les foules de Jérusalem. L'Esprit a rendu les apôtres capables de parler différentes langues. C'était une affirmation massive de la diversité culturelle. Les expressions nouvelles cherchent à respecter et à s'intégrer aux différentes cultures.

Un huitième courant est l'unité. À la fin des temps, tous seront un dans la création nouvelle. Les nouvelles expressions cherchent à refléter l'unité dans le Christ.

Ces courants théologiques sont insuffisamment esquissés ici mais suggèrent que les expressions nouvelles ne seront pas un mouvement éphémère, présent aujourd'hui et demain disparu. Elles sont enracinées dans les ancrages de notre foi et se veulent réponses aux changements de la société contemporaine.

Implications pour la présence des Églises dans la vie publique

Il me plaît de suggérer combien ces formes nouvelles et différentes d'Églises pourraient avoir de profondes implications sur la présence des Églises dans la vie publique.

Tout d'abord, elles peuvent contribuer à renverser la tendance au déclin de la pratique religieuse, ce qui à long terme renforcerait la voix des Églises dans l'espace public. Deuxièmement, le succès de ces expressions nouvelles dépend de leur capacité à servir les gens qu'elles cherchent à attirer. Je dis souvent à ceux qui veulent implanter une Église: «Si vous commencez par le culte, seuls d'autres chrétiens viendront! Pour atteindre des incroyants, il faut commencer par rendre service». Une présence à la vie publique est par conséquent le point de départ de ces nouvelles formes d'Église.

Troisièmement, si ces expressions nouvelles d'Église pénètrent la vie publique, — à un niveau local, — elles peuvent adopter une approche socialement conservatrice ou une approche plus radicale: accepter la société telle qu'elle est ou s'efforcer de la changer. C'est là le choix auquel les Églises historiques ont toujours été confrontées.

J'ai l'impression que beaucoup de nouvelles expressions d'Église sont socialement conservatrices et s'épanouissent en réseaux d'amitié. Peu se sont développées en réseaux politiques. Les Églises deviennent des clubs-repas pour personnes âgées, par exemple, mais peu sont devenues de véritables réseaux menant campagne pour plus de justice sociale ou un meilleur environnement.

Il est encore tôt mais un des défis pour les nouvelles expressions d'Église, ce sera d'être plus radicalement sociales dans leur manière d'entrer dans la société.

Ma thèse est la suivante: nous avons besoin de formes nouvelles et différentes d'Église afin de renouveler et de renforcer la présence dans la vie publique.

Michael Digby MOYNAGH

Summary of MOYNAGH, "The Churches in the Public Sphere. An Anglican Perspective". *The Church of England has traditionally had an important place in public life, but with the advent of "post-Christendom", the church finds herself increasingly marginalised. Church attendance and membership are declining, to a large extent because of the current tendency in society to emphasise subjective values over purportedly objective ones, to encourage individualism, and greater reliance on personal "networking" rather than on institutions. In order to reinforce the impact of the Gospel message on public life, and to show its relevance to contemporary society and culture, Christians have been exploring fresh expressions of "being the church", oriented towards mission, and aimed at reconnecting with society. The author outlines three types of parish communities, each of which can respond meaningfully to the current challenge: (a) "attractional" ones, which seek to draw new members into existing activities and structures; (b) "engaged" ones, putting major emphasis on social action; (c) "incarnational" ones, which seek growth with fresh expressions within the cultures with which they are engaged. Such experimentation has the potential to reverse the decline in church attendance by service and commitment to the local community.*

L'Église dans l'espace public

Un point de vue catholique*

De nos jours, une mutation profonde affecte la situation de la religion et de la foi, et donc aussi celle qu'occupent les Églises institutionnelles dans l'espace public.

Il y a peu encore, il était de bon ton d'estimer que la religion était irrémédiablement en déclin, ou qu'il n'en survivrait tout au plus que quelques résidus aux marges de la modernité. La démocratisation et l'émancipation en progrès, les avancées de la science, devaient reléguer les religions dans le domaine privé, et elles s'y ratatineraient complètement. Tel était le credo des Lumières. La vague de sécularisation et les églises vidées de leurs fidèles, surtout depuis la révolution culturelle de 1968 en Occident, semblaient confirmer la thèse. Il n'y a pas si longtemps, un hebdomadaire flamand, *Knack*, intitulait un dossier sur l'Église catholique dans nos régions: «Le dernier éteindra la lumière»...

Pourtant un mouvement contraire s'est fait jour. Depuis une quinzaine d'années paraissent des ouvrages consacrés à la «revanche de Dieu» ou au «retour du religieux». Dans le monde entier des religions revendiquent de jouer de nouveau un rôle de premier plan. Cela se vérifie pour l'islam dans son implantation traditionnelle et ailleurs, pour l'hindouisme en Inde, pour les Églises orthodoxes en Russie et dans l'ancienne Union Soviétique, pour les Églises protestantes en expansion en Amérique et en Afrique. Cela vaut aussi pour l'Église catholique si on veut bien prendre en considération, par exemple, le succès des «Journées mondiales de la Jeunesse» ou l'incroyable affluence lors du décès du pape Jean-Paul II.

* Conférence présentée à la Quarantième Assemblée Générale de la Commission nationale catholique belge pour l'œcuménisme, Mariakerke (Gand), le 18 novembre 2006.

L'Europe occidentale, autrefois si chrétienne, fait cependant exception à cette tendance mondiale. Le discours public dominant et la pratique religieuse en continuel déclin refoulent toujours davantage l'influence de la religion. En l'espace de deux générations la sécularisation s'est solidement enracinée, aussi bien dans la vie privée que dans la vie publique. Mais ici aussi un revirement se dessine. Le débat à ce sujet bat son plein. Chaque jour les médias publient des nouvelles qui s'y rapportent.

Il faut reconnaître honnêtement que cela concerne d'abord la place de l'islam dans l'espace public, dont les fidèles témoignent aujourd'hui d'une assurance accrue. Ce mois-ci le refus d'une musulmane à Utrecht de serrer encore la main aux hommes a provoqué une querelle aux Pays-Bas. Son école ne pouvait accepter cela et la congédia, mais la «Commission pour l'égalité des chances» donna raison à cette dame. Les journaux relatent désormais quotidiennement ce type d'incident. On réfléchit à la place de l'islam. Mais le débat s'étend à celle des autres religions, notamment du christianisme. N'oublions pas que chaque pays élabore une solution particulière à ce problème en fonction de ses traditions spécifiques en la matière. En France, pays de la laïcité, le débat sur le foulard musulman a conduit à l'interdiction de «tout signe religieux ostentatoire» dans les écoles. En Belgique, qui a une tradition différente, le souhait de certains de suivre l'exemple français a vite fait long feu.

Au sein de l'Union Européenne, un débat a eu lieu sur le point de savoir s'il fallait, ou non, mentionner la tradition chrétienne dans le prologue de la future constitution européenne. Ceux qui étaient en faveur ont essuyé une défaite. Mais les temps changent vite. La reprise du débat sur la constitution après l'échec de sa ratification s'annonce pour les années à venir et le résultat pourrait être différent. La chancelière fédérale de l'Allemagne, Angela Merkel, après un entretien avec Benoît XVI, fit savoir qu'elle était favorable à cette mention. En France Nicolas Sarkozy, le successeur présumé de Jacques Chirac, semble ne pas partager en la matière le point de vue de la plupart des politiciens français.

L'État moderne présuppose la séparation de l'Église et de l'État. Souvenons-nous que l'Église catholique a mis beaucoup de temps à accepter ce principe. Longtemps la nostalgie de l'Ancien Régime, avec sa relation privilégiée entre l'Église et le roi, y a perduré. Cette nostalgie s'est traduite, par exemple, dans le soutien apporté aux forces anti-libérales (cf. le *Syllabus* de Pie IX), ensuite par une certaine bienveillance à l'égard des régimes autoritaires catholiques comme celui de Mussolini en Italie ou celui de Franco en Espagne. L'expérience désastreuse de l'État totalitaire d'Hitler et de la deuxième guerre mondiale a conduit l'Église catholique à adhérer à la structure démocratique de l'État, adhésion scellée par le concile Vatican II. L'Église a compris que la séparation entre l'Église et l'État était à son avantage, puisqu'elle empêche les ingérences fréquentes de ce dernier. Elle reconnut, de plus, la valeur de la liberté religieuse. Vatican II a donc amené l'Église catholique à accepter l'État pluraliste, démocratique et libéral, et à s'y insérer.

Le principe de la séparation de l'Église et de l'État est donc acquis, et c'est une excellente chose pour les deux parties. Mais chaque pays comprend cette séparation à sa manière. Nous avons fait allusion à la laïcité française. Mais plusieurs États, comme Malte par exemple, reconnaissent l'Église comme religion d'État. En Angleterre la reine Elisabeth, en tant que chef d'État, est toujours à la tête de l'Église d'Angleterre.

Le «cloisonnement» a été la réponse belge à la séparation entre l'Église et l'État. Il permit à l'Église de préserver une certaine influence dans la société et sur la vie politique, indirectement et sans exclusivité. De plus, les partis démocrates-chrétiens avec lesquels l'Église a longtemps entretenu une relation privilégiée, et dans une certaine mesure l'entretient encore, ne sont évidemment pas les porte-parole de l'Église. Ces partis sont d'ailleurs de plus en plus sujets à la sécularisation interne du champ associatif. L'effilochage des structures traditionnelles de «cloisonnement» qui, même délestées de leur vision première, se maintiennent remarquablement bien comme centres de pouvoir, ont

permis l'éclosion d'une «politique purement libérale». Dans ce cadre, le citoyen peut choisir ceux qui le représenteront politiquement sans dépendre de la tutelle des Églises, des syndicats, etc... Le lien entre le parti et sa base traditionnelle a été rompu. La politique a été de plus en plus dominée par une idéologie libérale centrée sur l'égalité, l'autodétermination et le bien-être individuel du citoyen.

Comment se fait-il alors que la religion, refoulée par l'idéologie libérale dans le domaine privé, retrouve ces dernières années importance et considération? Le philosophe politique français Marcel Gauchet l'attribue à la débâcle des «religions séculières», qu'il s'agisse du communisme ou du laïcisme républicain. L'idée de l'État-providence libéral et séculier s'est irrésistiblement imposée depuis 1989. Mais cet État se voit confronté avec son impuissance à être plus qu'une simple perpétuation technologique du bien-être de ses citoyens et à offrir des projets d'avenir enthousiasmants. La crise de l'Union Européenne, qui ne réussit pas à devenir un projet commun mobilisant et enthousiasmant, en est un exemple éloquent. Autrement dit, l'absence de références stables, créatrices de sens, capables de dépasser une pensée purement utilitaire et matérielle, se fait sentir.

Dans cette conjoncture, les démocraties libérales attendent un nouvel apport de la religion.

Le sociologue des religions américain Jos Casanova formule la chose ainsi: la religion apporte «la dimension publique à la sphère privée» et «la moralité dans le domaine public de l'État et de l'économie». Qu'est-ce à dire? Je répondrai à l'aide de quelques belles réflexions récemment publiées par le philosophe flamand Herman De Dijn. La religion dans la société contemporaine constitue une compensation pour l'individualisme postmoderne, qui engendre souvent isolement et aigreur. Elle offre la solidarité et un sentiment d'identité. La personne, en effet, ressent le besoin d'un réseau plus large qui génère une identité, qu'elle désire aussi voir reconnue publiquement. La satisfaction de ce besoin ne passe plus par les médiations propres aux «cloisonnements» traditionnels, mais par celles

d'une société désormais pluraliste. La déclaration inattendue d'un libre-penseur convaincu se comprend dans ce contexte: «Je préfère voir des églises combles que des églises vides». Car au sein de la société civile les Églises contribuent aux côtés d'autres religions et mouvements à la constitution du capital social. Qui pense devoir combattre ce capital-là au nom de la liberté individuelle, comme estiment toujours devoir le faire certaines idéologies, ne rend aucun service à la démocratie. La religion, en effet, aide les individus à se dépasser eux-mêmes et à devenir solidaires.

Par ailleurs les Églises et d'autres religions instituées sont appelées à introduire une moralité dans le domaine public. Gauchet observe que même un État-providence moderne, pluraliste, libéral et séculier ne peut pas ne pas constater qu'il lui est impossible d'être parfaitement neutre en matière éthique. Dès lors, les religions peuvent et doivent jouer un rôle spécifique dans la discussion politique. Bien sûr, les dirigeants religieux ne devraient pas rêver de prendre la place du législateur démocratiquement élu ou du gouvernement.

Ils sont cependant censés apporter leur contribution au débat démocratique. Ceci vaut non seulement pour des questions délicates d'éthique concernant le début et la fin de la vie humaine, le statut juridique de modalités familiales autres que le couple classique qui éduque ses enfants, ou concernant les restrictions éthiques à imposer à la recherche scientifique, mais tout autant pour l'humanisation de la société, domaine dans lequel les Églises jouent un rôle important quand il s'agit de protéger la vie des plus faibles.

La demande faite aux religions de s'exprimer uniquement dans un langage conforme aux critères de la discussion rationnelle faiblit. Le philosophe et sociologue allemand athée Jürgen Habermas, dans un dialogue fascinant avec le cardinal Ratzinger, aujourd'hui Benoît XVI, insistait pour que l'Église fasse entendre sa voix dans les débats éthiques et ose le faire dans son langage à elle. Voilà un son de cloche nouveau qui, indubitablement, se heurtera chez nous à de fortes résistances, mais finira par être entendu.

Cela ressort, par exemple, de réactions dans la presse belge à l'occasion de récents débats, où l'Église a élevé une voix prophétique par la bouche des évêques, d'organisations catholiques et de fidèles. Il en fut ainsi dans une certaine mesure lors de la discussion à propos de l'extension de la loi sur l'euthanasie, du mariage civil de couples homosexuels, et certainement lors de la récente controverse au sujet des personnes résidant dans le Royaume sans documents en règle. Les Catholiques, soutenus expressément par les évêques, ont été à l'avant-garde du débat public. De divers côtés cette prise de position a été appréciée, et ceux qui se plaignaient que cela portait atteinte au principe de la séparation entre l'Église et l'État se sont vite tus.

La démocratie séculière offre donc aux Églises des possibilités de jouer un rôle dans la société. Et même la démocratie libérale séculière, de manière inchoative mais toujours davantage, le demande. Évidemment l'Église elle-même doit s'adapter tant soit peu aux règles du débat démocratique. Il ne suffit plus de publier une fois pour toutes un document où elle exprime définitivement son point de vue avec exhaustivité et nuances. Prendre part à un débat démocratique requiert aussi le courage de représenter son point de vue avec d'autres mots et en d'autres lieux, de ne pas se contenter des propres réseaux médiatiques mais de se rendre présents dans les médias séculiers, d'oser la confrontation avec d'autres convictions, d'utiliser les moyens spécifiques des prises de décision démocratiques (médias, référendums et lobbying), au point d'oser descendre dans la rue si nécessaire et d'entrer en désobéissance civile. En fait, cela requiert l'humilité de proclamer sa vérité pas seulement du haut de la chaire, mais encore de s'engager sur le terrain, afin de convaincre les esprits et de gagner le cœur des gens.

La campagne menée l'année dernière par l'Église catholique en Italie, plaidant pour le boycott d'un référendum autorisant une libéralisation ultérieure de l'utilisation d'embryons humains, en est un bel exemple. Le quorum requis ne fut pas atteint et la libéralisation ne passa pas.

Tout cela présuppose naturellement que l'on ose affirmer sa conviction et son identité propres, sans se dérober par fausse modestie. Car la modestie peut cacher un manque de courage ou même l'orgueil.

L'initiative récente «Bruxelles-Toussaint 2006», organisée par l'Église catholique, permet d'entrevoir qu'un tournant se dessine et que la volonté de jouer derechef un rôle significatif dans la société s'accroît.

Il est important que l'Église catholique ose s'allier à d'autres courants dans la société. Cela vaut sans doute d'abord pour les liens entretenus avec d'autres Églises chrétiennes, qui se sont intensifiés au cours des dernières décennies. Lorsque les Églises chrétiennes prennent position ensemble, leur voix porte plus loin et leur crédibilité augmente. Il n'en va pas autrement des coopérations entre religions ou autres instances.

Personnellement j'ai fait à ce sujet une expérience positive lors d'une action récente «Espoir pour des documents» et l'asile d'église, action organisée avec l'aide de la communauté Sant'Egidio à Anvers et dans d'autres villes, qui a reçu un large soutien catholique, protestant, orthodoxe et musulman. Il apparaît que des personnes religieuses de toutes traditions ont en commun une même sensibilité concernant une série de questions éthiques, certainement lorsque l'on touche au respect de la vie humaine et qu'on prétend prendre la place de Dieu. Je l'ai montré dans un livre récent *Trialogue*, un échange entre un prêtre, un rabbin et un imam.

Permettez-moi cependant d'insister sur le fait que, même si les actions ou les déclarations communes peuvent apporter un plus, elles ne sont pas toujours un impératif, puisque chaque religion a son accent propre. Il est préférable que chaque Église ou association prenne position séparément, plutôt que d'aboutir à une déclaration commune qui n'est qu'un compromis affaibli. D'ailleurs les médias préfèrent focaliser l'attention sur des personnes représentatives plutôt que sur une plate-forme commune munie de sigles incompréhensibles. De cela aussi il convient de tenir compte. De plus, les Églises n'ont pas toujours toutes la même sensibilité et elles

mettent des accents différents, comme nous l'avons constaté récemment encore à propos de la déclaration de l'Église Protestante Unie de Belgique au sujet de l'euthanasie. Il reste qu'une alliance large entre chrétiens aurait du sens pour la défense de certaines valeurs premières, afin de lutter contre le mal et de promouvoir la paix et la justice. Les expériences négatives du siècle dernier nous sont une leçon salutaire. De plus en plus d'historiens tombent d'accord pour constater que la division entre Catholiques et Protestants a affaibli la résistance des chrétiens contre la montée du nazisme en Allemagne. Il en va de même pour la division entre Orthodoxes et Catholiques dans la résistance contre le communisme en Europe de l'Est. La division entre Églises a joué aussi un rôle dans les guerres dans l'ex-Yougoslavie.

Concluons. L'influence des chrétiens dans la société ne dépend qu'en partie de la position sociale et institutionnelle que les Églises peuvent ou sont à même d'y prendre, même si cela ne manque pas d'importance. Mais la présence pertinente des Églises, même en situation minoritaire, dépend avant tout de l'authenticité des communautés croyantes et de leur inspiration évangélique. Sont-elles le sel de la terre dont parle Jésus? Jésus nous exhorte: «Ayez du sel en vous-mêmes» (Mc 9, 50). Jésus lui-même ne nous a-t-il pas dit ce qu'il faut faire du sel qui perd sa saveur: «Il n'est plus bon qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les hommes» (Mt 5, 13)?

Jan DE VOLDER

Summary of DE VOLDER, "The Churches in the Public Sphere. A Catholic Perspective". *Only a short time ago it was widely believed that the place of religion in the public sphere was rapidly disappearing before the onslaught of modernity, democracy and science. But different religions in various parts of the world — e.g., Orthodoxy in Eastern Europe, Hinduism in India, and Islam around the world — have an ever-growing influence on the public sphere. Yet Western Europe seems to be a rare exception to this trend. The Church there no longer enjoys the privileges which it*

knew in the past; it was pitilessly humiliated by the totalitarian regimes of the 20th century, and has in recent decade been steadily losing its influence in society.

The democratic principle of the separation of Church and State takes on very different forms from one country to another. In Belgium, the Catholic Church traditionally relied on a system of confessional institutions to represent Christian values in the public sphere. From schools to youth movements to trades unions to insurers to political parties, such institutions functioned in parallel to those of other ideological groups and those meant to be "neutral". At present, the "Catholic" network is undergoing rampant secularization.

In the present situation, the author considers religion to be a counterbalance to post-modern individualism, since it provides identity and solidarity. Faith groups are called to emphasise morality in the public sphere, particularly in areas such as marriage, family and the defence of human life. Secular democracy provides many opportunities for faith groups to play a worthwhile role in the public sphere, if only they are willing to "play by the rûles" of democratic debate.

In Belgium, the Catholic Church must learn to work together with other forces in society. Growing ecumenical cooperation over the last decade can pave the way for wider collaboration — on interfaith and "interconvictional" levels. But in the final analysis, the relevance of the churches' presence in the public sphere does not depend so much on their social and institutional importance as on their genuine convictions and their faithfulness to the Gospel.